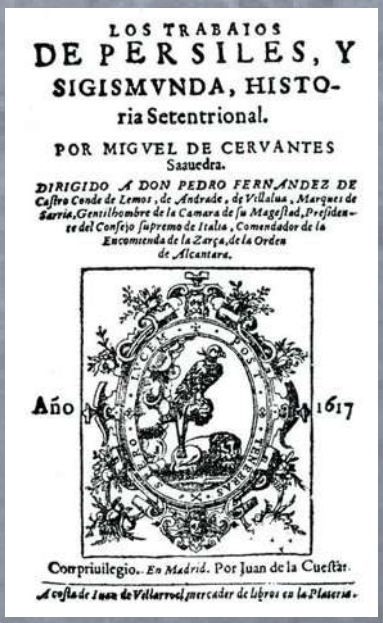
Estudio de autoría de «Los Trabajos de Persiles y Sigismunda», «Philosophía antigua poética» y «Novelas ejemplares»

FRANCISCO CALERO



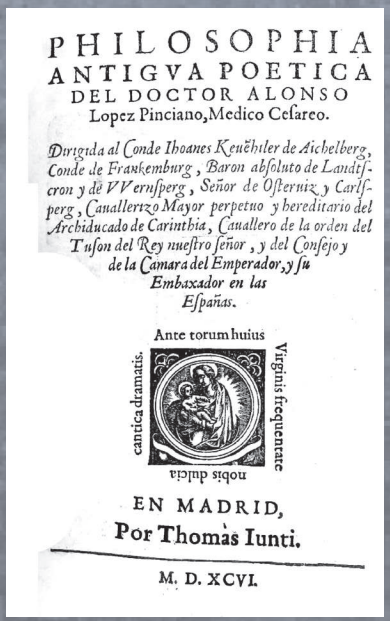
LOS TRABAIOS
DE PERSILES, Y
SIGISMVNDA, HISTO-
ria Setentrional.

POR MIGVEL DE CERVANTES
Saauedra.

DIRIGIDO A DON PEDRO FERNANDEZ DE
Castro Conde de Lemos, de Andrade, de Villalua, Marques de
Sarria, Gentilhombre de la Camara de su Magestad, Presiden-
te del Consejo supremo de Italia, Comendador de la
Encomienda de la Zarça, de la Orden
de Alcantara.

Año 1617

Con priuilegio. En Madrid. Por Juan de la Cuesta.
A costa de Iuan de Villarroel, mercader de libros en la Plateria.



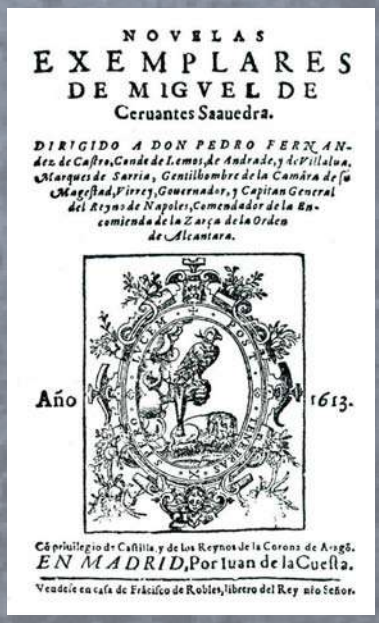
PHILOSOPHIA
ANTIGVA POETICA
DEL DOCTOR ALONSO
Lopez Pinciano, Medico Cesareo.

Dirigida al Conde Ihoanes Keuēhiler de Aichelberg,
Conde de Frankemburg, Baron absoluto de Landts-
cron y dē VVernsperg, Señor de Osterniz, y Carls-
perg, Canallerizo Mayor perpetuo y hereditario del
Archiducado de Carinthia, Canallero de la orden del
Tuson del Rey nuestro señor, y del Consejo y
de la Camara del Emperador, y su
Embaxador en las
Españas.

Ante torum huius
cantica dramatis. Virginis frequentante
nobis dulcia

EN MADRID,
Por Thomàs Iunti.

M. D. XCVI.



NOVELAS
EXEMPLARES
DE MIGVEL DE
Ceruantes Saauedra.

DIRIGIDO A DON PEDRO FERNANDEZ de Castro, Conde de Lemos, de Andrade, y de Villalua, Marques de Sarria, Gentilhombre de la Camara de su Magestad, Virrey, Gouernador, y Capitan General del Reyno de Napoles, Comendador de la Encomienda de la Zarça de la Orden de Alcantara.

Año 1613.

Cō priuilegio de Castilla, y de los Reynos de la Corona de Aragō.
EN MADRID, Por Iuan de la Cuesta.
Vendese en casa de Francisco de Robles, libretro del Rey nro Señor.

Dykinson, S.L.

Estudio de autoría de «Los Trabajos de Persiles y Sigismunda», «Philosophía antigua poética» y «Novelas ejemplares»

Estudio de autoría de «Los Trabajos de Persiles y Sigismunda», «Philosophía antigua poética» y «Novelas ejemplares»

Francisco Calero

Dykinson, S. L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).
Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

© Copyright by
Francisco Calero
Madrid

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69

e-mail: info@dykinson.com
http://www.dykinson.es
http://www.dykinson.com

ISBN: 978-84-9148-474-5

Maquetación:
Germán Balaguer Valdivia - german.balaguer@gmail.com

«También te he dicho cómo en la última parte de Noruega, casi debajo del Polo Ártico, está la isla que se tiene por última en el mundo, a lo menos por aquella parte, cuyo nombre es *Tile*, a quien Virgilio llamó *Tule* en aquellos versos que dicen, en el libro I *Georg*.:

...ac tua nautae

numina sola colant: tibi serviat ultima Thule».

Persiles, IV, 12, págs. 698-699.

«A continuación, las incansables peregrinaciones apostólicas a los remotos Garamantes y a los Indos y a *Tule*, la postrera de las tierras».

J. L. Vives, *Clypei Christi descriptio*, pág. 288.

«La verdad bien puede enfermar, pero no morir del todo».

Persiles, III, 12, pág. 563.

«A veces la verdad sufre, pero nunca es vencida».

J. L. Vives, *Introductio ad sapientiam*, pág. 75.

«La verdad adelgaza y no quiebra».

Quijote, II, 10, pág. 763.

«Habiendo indicios que me guíen daré con la verdad, aunque se oculte en el centro de la tierra».

Hamlet, II, 2.

«[...] así como es pena del mentiroso que cuando diga verdad no se le crea, así es gloria del bien acreditado el ser creído cuando diga mentira».

Persiles, II, 20, pág. 415.

«Al mentiroso no se le cree aún bajo juramento. Al hombre veraz se le cree aún cuando miente».

J. L. Vives, *Satellitium animi*, pág. 1686.

Índice

INTROITO: REQUISITOS PARA SER GRANDES ESCRITORES 33

PRESENTACIÓN 37

ADVERTENCIAS 41

INTRODUCCIÓN: CERVANTES Y LAS LENGUAS CLÁSICAS 43

1. ¿Un colegio de jesuitas? 47
2. El Estudio de la Villa de Madrid 49
3. Ingenio lego 51
4. ¿Una vida de estudio? 52

LOS TRABAJOS DE PERSILES Y SIGISMUNDA. HISTORIA SEPTENTRIONAL 55

I. El *Persiles* y Vives unidos por Américo Castro 55
II. Bibliografía fundamental 57
   1. Ediciones 57
   2. Monografías 57
   3. Artículos 59
III. Dudas sobre la autoría de Cervantes 60
IV. Naturaleza de la obra 63
   1. Juicios globales 63
   2. Interpretaciones concretas 64
      2.1. Una obra cristiana 64
      2.2. Una obra católica contrarreformista 65

2.3. Una obra protestante 65
2.4. Una obra símbolo de la peregrinación de la vida humana..... 66
2.5. Una alegoría del amor 66
2.6. Una obra de puro entretenimiento 67
2.7. Una obra trasunto de la *Divina comedia* 68
2.8. Una obra histórica 68
2.9. Una obra astronómico-astrológica 68
3. Críticas de las interpretaciones..... 69
4. Mi postura..... 71
V. Fuentes estructurantes de la forma: Heliodoro, Virgilio, Diógenes 71
VI. Fuentes estructurantes del contenido: san Agustín y Platón..... 78
1. San Agustín 78
1.1. El agustinismo en el «corpus cervantino» 78
1.2. El agustinismo en el *Persiles*..... 80
1.3. Pasajes agustinianos en el *Persiles*..... 81
2. Platón: el mito del andrógino 82
3. Platón y san Agustín 84
3.1. Las virtudes cardinales generan la belleza exterior..... 85
3.2. Las funciones del amor: impulsar el conocimiento y la purificación espiritual..... 85
3.3. La peregrinación platónica 86
3.4. Utopías platónicas..... 86
4. Vives, san Agustín y Platón..... 87
5. Otra fuente cristiana fundamental: Prudencio 89
VII. Otros autores griegos y latinos..... 90
1. Aristóteles..... 90
1.1. El ejemplo de Ifigenia 90
1.2. La tabla rasa..... 91
1.3. El hombre es animal risible 91
1.4. El pavo real se mira los pies..... 91
2. Luciano: Hércules Ogmios 91
3. Menandro: las piedras no pueden volver al lugar de donde salieron . 92
4. Homero: *el alma sale por la boca* 92
5. Eliano: *el amor de un plátano* 92
6. Tirteo 93
7. Esopo 93
8. Ovidio: mitología..... 93
8.1. Dafne y Apolo 93
8.2. Argos e Ío 94
8.3. Céfalo y Procris..... 94

8.4. Hércules y Deyanira ... 94
8.5. La Górgona Medusa ... 95
8.6. Europa ... 95
8.7. Pasífae ... 96
8.8. El laberinto de Creta ... 96
8.9. Atlante ... 96
8.10. Ganimedes ... 96
8.11. Los brazos de los reyes son largos ... 97
8.12. Fineo y las Harpías ... 97
8.13. Las orejas de asno del rey Midas ... 97
8.14. La leyenda de Mirra ... 98
9. Plinio y Solino ... 98
9.1. El rayo que rompe el acero ... 99
9.2. Los hombres-lobo ... 99
9.3. Seis meses de noche y seis de día en Noruega y en Tule ... 100
9.4. En Inglaterra no hay animales nocivos ... 101
10. Apuleyo ... 101
10.1. Psique y Cupido ... 101
10.2. La hermosura de Psique y de Leonora ... 102
10.3. La salvación de Claricia ... 102
11. Horacio ... 103
11.1. La mitad de su alma ... 103
11.2. Pobres o dorados techos ... 103
11.3. El pastor Salicio detiene las aguas con su zampoña ... 103
11.4. En los montes altos caen los rayos ... 104
12. Juvenal: *la hermosura y la honestidad* ... 104
13. Terencio: *Venus fría* ... 104
VIII. Fuentes renacentistas ... 105
1. Petrarca ... 105
1.1. Una isla blanda y suave ... 105
1.2. Los placeres acústicos ... 106
1.3. La batalla de Laura y de Sulpicia ... 106
1.4. Conclusión ... 107
2. Erasmo: *«el murmurador y maldiciente Clodio»* ... 107
3. Antonio de Torquemada y *el Jardín de flores curiosas* ... 111
3.1. Dios y naturaleza ... 113
3.2. La oscuridad de Aristóteles ... 114
3.3. Disminución de la cristiandad ... 114
3.4 Patinaje en Bituania y en Flandes ... 115
3.5. Situación de Tile: cerca de Noruega ... 116

3.6. Situación de Tile: (=Islandia)..... 116
3.7. La cristiandad en las tierras septentrionales 117
3.8. El uso en las lenguas..... 118
3.9. La existencia de los antípodas..... 119
4. Otras fuentes renacentistas..... 119
IX. Fuentes bíblicas..... 119
1. *Génesis*, 26, 6-7..... 120
2. *Salmos*, 137, 6 121
3. *Evangelio de san Lucas*, 10, 42 121
4. *Génesis*, 7, 15 121
5. *Levítico*, 19, 26 121
6. *Génesis*, 39, 7 y ss..... 122
7. *Evangelio de san Mateo*, 13, 31-32..... 122
8. *Evangelio de san Mateo*, 6, 26..... 122
9. *San Pablo, I Corintios*, 7, 9 122
10. *Evangelio de san Jua*n, 19, 25-26..... 122
11. *Cantar de los cantares*, 4, 12 y 15..... 123
12. *Eclesiástico*, 24, 17-18 123
13. *Eclesiástico*, 24, 18-20 123
14. *Reyes, III*, 6-7..... 124
15. *Eclesiástico*, 2, 46..... 124
16. *Ester*, 2, 7..... 124
17. *Judit*, 13, 6-8 124
18. *Salmos*, 19, 2 125
19. *Evangelio de san Mateo*, 5, 45..... 125
20. *Éxodo*, 12, 37..... 125
21. *Evangelio de san Mateo*, 20, 16..... 125
22. *Evangelio de san Marcos*, 8, 33..... 125
23. *Evangelio de san Mateo*, 12, 43-44..... 126
24. *Apocalipsis*, 12, 4..... 126
25. *Apocalipsis*, 12, 1..... 126
26. *San Pablo, II Corintios*, 11, 14..... 126
27. *Jonás*, 2, 1-2 y 11 126
X. Fuentes geográficas sobre las tierras septentrionales ignotas 127
XI. El itinerario por tierras conocidas..... 133
1. Inglaterra..... 133
1.1. El pájaro *barnaclas* 133
1.2. El rey Artus..... 136
1.3. Rosamunda..... 137

1.4. La licantropía 138
1.5. En Inglaterra no hay animales nocivos 139
2. Portugal 139
2.1. Elogio de Lisboa 139
2.2. Elogio de las hazañas de los portugueses en las Indias orientales 141
2.3. Elogio de la lengua portuguesa 141
2.4. La orden de Christus 142
3. Valencia 142
3.1. Elogio de la ciudad 142
3.2. Elogio de la lengua valenciana 143
3.3. La «frescura» de las mujeres valencianas 144
3.4. Los moriscos valencianos 145
3.5. El término *agarena* 146
4. Francia 147
4.1. El castellano en Francia 147
4.2. El duque de Nemurs 147
4.3. Deleasir, Belarminia y Félix Flora 148
4.4. Los señores prefieren las casas de campo 148
5. Roma 148
5.1. Roma es el cielo de la tierra 149
5.2 Roma *no está puesta en el cielo* 149
5.3. Dos sonetos a Roma 150
5.4. San Pablo Extramuros 150
XII. Cronología 151
1. Fecha de la composición del *Persiles* 151
2. Los años de los acontecimientos narrados 153
XIII. Teología y religión 155
1. El cristianismo de san Pablo 156
2. Dos síntesis de la doctrina cristiana 158
3. Los hombres ocupan las sillas vacías dejadas por los ángeles malos . 160
4. El misterio de la Encarnación 161
5. La unión hipostática 162
6. Omnipresencia de Dios por potencia, por esencia y por presencia . 162
7. Teología mariana 162
8. Las virtudes teologales y cardinales 163
9. Los sacramentos 164
10. La suma gloria consiste solo en conocer y ver a Dios 165
11. Catolicismo frente a protestantismo 165
12. Destino y libre albedrío 165

13. La fortuna es la providencia divina 166
14. Males de culpa y males de pena 167
15. La misericordia de Dios 168
16. Los engaños del demonio 168
17. Huir ante las tentaciones 168
18. Milagro/misterio 169
19. El honor y la alabanza son premios de la virtud 170
20. La persecución de los inquisidores 170
21. La naturaleza, mayordoma del verdadero Dios 171
22. La existencia de Dios, demostrada por la grandeza de los cielos 171
23. La corrección fraterna 172
24. El pecado se borra con el arrepentimeinto 172
25. Un programa de vida cristiana 173
26. Explicación del mal en el mundo 173
27. España, rincón de la verdadera religión 173

XIV. El matrimonio. La mujer 174
1. El matrimonio sin las formalidades tridentinas 174
2. El matrimonio es un sacramento 179
3. La voluntad de los padres en los casamientos 179
4. Elogio de la honestidad 180
5. Repudio de una bárbara costumbre 181
6. Belleza-bondad 182
7. Los principales defectos de las mujeres 183
8. La mudable condición de las mujeres / naturalmente vengativas 183
9. Los celos 184

XV. Ideas políticas y sociales 184
1. El reino ideal 185
1.1. Comparación con las obras latinas de Vives 185
1.2. Comparación con el *Diálogo de Mercurio y Carón* 190
2. Sensibilidad hacia la pobreza y la necesidad 192
2.1. El padre que no podía dar pan a sus seis hijos 192
2.2. La limosna de los verdaderos pobres 192
2.3. En defensa de las viudas y de los huérfanos 192

XVI. Filosofía y psicología 193
1. La cadena del ser 193
2. Averroísmo y cristianismo 194
3. La experiencia 194
4. *La tabla rasa:* Aristóteles 195
5. *El hombre es animal risible:* Aristóteles 196
6. Accidente inseparable 196

7. Efectos sin causa conocida: asociación de ideas 197
8. Bienes de fortuna y de naturaleza..... 197
9. *La fortuna que él mismo se fabrica:* Apio Claudio el Ciego 198
10. *La fortuna debe de ser ciega y antojadiza*..... 199
11. *La Caída de príncipes:* Bocaccio..... 200
12. Todas las almas son iguales 200
13. Sacar el alma / vomitar el alma 200
14. La ira como revolución de la sangre 201
15. El ánimo apasionado no acierta en lo que emprende..... 201
16. La imaginación y la memoria..... 202
17. La memoria y el olvido 202
18. Diversidad en la forma de ser de los hombres..... 203
19. La satisfacción de los cinco sentidos..... 203
20. Animales y hombres 205
21. La piedra de toque..... 207
22. Conocer por la fisiognomía..... 208
23. Los espíritus 209
XVII. Astronomía, astrología y sueños 209
1. Astronomía..... 209
1.1. La tierra es el centro del cielo 209
1.2. Definición de *centro* 210
1.3. Los antípodas..... 210
1.4. El número de los cielos 211
1.5. Estrellas fijas y planetas 211
1.6. Cometa, o, por mejor decir, exalación 211
1.7. Las guardas de la Osa Mayor..... 212
1.8. El sol en su cenit 212
1.9. El *clima* de Noruega..... 213
1.10. La balanza igual de los equinoccios 213
2. Astrología y sueños 213
2.1. La astrología judiciaria 214
2.2. Signo menguado 216
2.3. Causas de los sueños 216
3. Conclusión..... 217
XVIII. La pintura 218
1. *La pintura como la poesía*..... 218
2. La recapitulación de las aventuras de los protagonistas plasmada en un cuadro 218
3. El retrato de Auristela 220
4. La pinacoteca de Hipólita..... 222

5. Vives y la pintura ... 223
XIX. Otros aspectos del contenido ... 225
1. Derecho ... 225
1.1. Agravio y afrenta ... 225
1.2. La *mejora* en los testamentos ... 226
1.3. Lenguaje jurídico aplicado al amor ... 226
2. Medicina ... 227
2.1. Contra los médicos ... 227
2.2. Los pulsos declaran la enfermedad ... 228
3. Costumbres romanas ... 228
3.1. Los triunfos romanos ... 228
3.2. Epitafio portugués-romano ... 228
3.3. El repudio romano ... 229
3.4. La fiesta de Venus y de la Virgen ... 229
4. Lenguaje universitario ... 229
5. Contra la adulación ... 230
6. Contra el vulgo ... 230
7. La arrogancia de los españoles ... 231
8. Henares y Tajo ... 231
XX. Los nombres de los personajes ... 232
XXI. Léxico ... 235
1. Latinismos semánticos y cultismos ... 235
2. Catalanismos-valencianismos ... 248
3. Otros términos de interés comparativo ... 251
XXII. Expresiones, máximas y refranes ... 253
1. Expresiones ... 253
2. Máximas ... 256
3. Refranes ... 258
XXIII. Frases de sabiduría y de belleza literaria ... 260
XXIV. Retórica ... 263
1. Un discurso forense o judicial ... 263
1.1. Un consumado maestro de retórica ... 263
1.2. Los modelos clásicos: «la mano en la pared» ... 264
1.3. Vives, consumado maestro de retórica ... 265
1.4. Un pasaje modelo de retórica ... 266
1.5. Conclusión ... 267
2. Figuras retóricas ... 267
2.1. Poliptoton ... 267
2.2. Derivación ... 268
2.3. Anáfora ... 268

2.4. Oxímoron ... 269
2.5. Antítesis ... 269
2.6. Bimembración/trimembración ... 270
2.7. Enumeraciones ... 270
2.8. Exclamaciones ... 270
2.9. Interrogaciones retóricas ... 271
XXV. La teoría literaria en el *Persiles* y en el *Quijote*: Aristóteles y Horacio reivindicados ... 271
1. Historia y poesía ... 271
2. Verosimilitud, imitación y probabilidad ... 275
3. Pintura-poesía-historia ... 278
4. Naturaleza o arte en la poesía ... 279
5. Irrelevancia en el uso del verso o de la prosa en los poemas ... 281
6. Provecho-entretenimiento en literatura ... 281
7. Las fábulas milesias ... 283
8. Interés por el teatro ... 286
9. Interpretación de la teoría literaria de Vives ... 288
10. Interpretaciones de la teoría literaria del *Quijote* y del *Persiles* ... 294
11. *La Philosophía antigua poética* en su relación con el *Quijote*, el *Persiles* y la *Numancia* ... 298
XXVI. Conclusiones ... 302

LA AUTORÍA DE LA PHILOSOPHÍA ANTIGUA POÉTICA ... 305

I. El autor, el estilo y la época ... 306
1. ¿Alonso López Pinciano? ... 306
2. Un autor valenciano ... 307
3. Un traductor poeta ... 307
4. Un autor filósofo ... 309
5. Un autor psicólogo ... 309
6. Un autor historiador ... 310
7. Un autor preocupado por los pobres ... 310
8. Un autor pacifista ... 311
9. Un autor pedagogo ... 311
10. El estilo literario de la *Philosophía antigua poética* ... 312
11. ¿Cuándo fue compuesta la obra? ... 312
12. La *Poética* de Aristóteles y Vives ... 313
II. Las fuentes de la *Philosophía* ... 314
1. Aristóteles ... 314
2. Platón: *No nacemos para nosotros solos* ... 315

3. Otros autores griegos 315
4. Virgilio: *¡Feliz el que puede conocer y penetrar las causas de las cosas!*. 316
5. Cicerón: *le llama [a Aristóteles] río de elocuencia* 316
6. S. Agustín y santo Tomás 317
7. Otros autores latinos 317
8. Autores italianos 318
8.1. Petrarca 318
8.2. Bocaccio 318
8.3. Michael Verino 319
8.4. Marco Jerónimo Vida 319
8.5. Jacobo Sannazaro 319
8.6. Pietro Bembo 320
8.7. Julio César Escalígero 320
9. Autores españoles 321
9.1. Juan de Mena 321
9.2. Jorge Manrique 321
9.3. Garci Sánchez de Badajoz (h. 1450-h. 1520) 322
9.4. *Amadises* 322
9.5. *Mingo Revulgo* 323
9.6. *Cancionero General* 323
9.7. Juan Boscán 323
9.8. Hernán Núñez 324
III. Ideas literarias 324
1. Imitación 324
2. Doble sentido de la imitación 325
3. Verosimilitud 325
4. Enseñar y agradar 325
5. Enseñar sabiduría virtud 326
6. La comedia clásica y la italiana 327
7. Moralidad en la comedia y en la tragedia 328
8. Diferencia entre poesía e historia 329
9. La poesía es superior a la historia 329
10. Causas de la poesía 329
11. La poesía como la pintura 330
12. El furor poético 330
13. La poesía abraza y sobrepuja a todas las disciplinas 331
14. El verso no es esencial en la poesía 331
15. El buen poeta tiene que ser hombre de bien 332
16. El que no conoce la poesía es una animal 332
17. Las alegorías en poesía 333

18. Los himnos en honor de Dios ... 334
19. La prosa rítmica ... 335
20. Naturaleza y arte ... 335
21. La mentira en la literatura de ficción ... 336
22. Necesidad de la literatura de entretenimiento ... 336
23. La novela equiparada a la épica ... 337
24. Crítica de los libros de caballerías y de las fábulas milesias ... 338
25. Obras literarias con mezcla de historia y de ficción ... 339
26. Dejar reposar las obras nueve años antes de publicarlas ... 339

IV. Ideas lingüísticas ... 340
1. Los sonidos de las letras ... 340
2. Los nombres son imágenes de las cosas y de sus conceptos ... 341
3. El lenguaje es arbitrario ... 342
4. Afición a las etimologías ... 343
5. Teoría de la traducción ... 343
6. Aprecio de los refranes ... 344

V. Ideas filosóficas y morales ... 345
1. *No sé nada* ... 345
2. La felicidad y la virtud ... 346
3. La honra está fundada en la virtud ... 347
4. La virtud es la verdadera nobleza ... 347
5. Bienes de alma, de cuerpo y exteriores ... 348
6. La fortuna ... 349
7. La fortuna es la providencia de Dios ... 350
8. Ni riqueza ni pobreza ... 351
9. Uso de los silogismos ... 351

VI. Ideas psicológicas ... 352
1. La definición de hombre ... 352
2. Las almas son iguales ... 353
3. Sentidos exteriores e interiores y su función ... 353
4. Vista ... 354
5. Oído ... 356
6. Olfato ... 357
7. Gusto ... 357
8. Tacto ... 358
9. Sentido común ... 358
10. Memoria ... 359
11. Imaginación ... 359
12. Estimativa ... 360
13. La memoria y la reminiscencia ... 360

14. Los sentidos interiores intelectuales: entendimiento, memoria y voluntad ... 361
15. La razón ... 362
16. Pasiones, afectos o perturbaciones ... 362
VII. Ideas espirituales y teológicas ... 362
1. El amor de Dios y el amor a Dios ... 363
2. El amor a Dios es natural ... 363
3. Comenzar en el nombre de Dios ... 364
4. Vida activa y contemplativa ... 364
5. La naturaleza angélica ... 365
6. El cuerpo cárcel del alma ... 365
VIII. Otros aspectos del contenido ... 365
1. Una vida dedicada al estudio ... 365
2. Las creaciones literarias equiparadas a los hijos ... 366
3. Diversidad de opiniones ... 367
4. La primacía de la experimentación ... 367
5. Contra los médicos ... 368
6. Las armas y las letras ... 368
7. Un cuento anticlerical ... 369
8. Las clases sociales en Roma y en España ... 369
9. Un ejemplo de América ... 370
10. Las mujeres han de estar sometidas a los maridos ... 370
11. El juego de la «primera» ... 371
IX. Personajes y hechos históricos ... 371
1. Don Pelayo ... 372
2. Fernando III el Santo ... 372
3. Juan II ... 372
4. Un criado de Fernando el Católico y Vasco Fernández ... 372
5. El cardenal Cisneros ... 373
6. Diego de Mendoza ... 373
7. Hans de Khevenhüller de Aichelberg ... 374
8. Felipe II ... 374
9. La victoria de Aljubarrota ... 374
10. Una referencia a la guerra de las Comunidades ... 374
X. Refranes, expresiones y léxico ... 375
1. Estima de los refranes ... 375
2. *Un clavo saca otro clavo* ... 376
3. *Pobreza no es vileza* ... 376
4. *A la conseja, el lobo* ... 377
5. *No sabe quién fue su abuelo* ... 377

6. *Cada uno cuenta de la feria como le va en ella* 377
7. A tuerto y a derecho 377
8. *Por evitar prolixidad* 377
9. *De espacio* 378
10. *Cosa no oýda ni vista* 378
11. *Un no sé qué* 379
12. *Assí es la verdad* 379
13. *Quitarse antes el bonete* 380
14. *Gusto del paladar* 380
15. *A su sabor* 381
16. *Todos tres* 381
17. *¡Válame Dios!* 381
18. Diminutivos en *–ico* 382
19. Diminutivos en *–eta* 382
20. Sustancias 382
21. Chaza 383
22. Gazafatón 383
23. Gerigonça 383
24. Poderoso 384
25. Momento 384
26. Uno 384
27. Gentil 384

XI. Recursos retóricos 385
1. Derivación 385
2. Poliptoton 385
3. Poliptoton y derivación 385
4. Similicadencia 385
5. Largas enumeraciones 386

NOVELAS EJEMPLARES 387

Presentación: reconocimiento a Alban K. Forcione y Francisco Márquez Villanueva o Erasmo como inspirador 387
Introducción 389
1. Novelas ejemplares 389
2. *Horas hay de recreación, donde el afligido espíritu descanse* 390
3. *Yo soy el primero que he novelado en lengua castellana* 390
4. La colección de Francisco Porras de la Cámara 391

LA GITANILLA 392

I. Aspectos del contenido 394
1. Una obra erasmista 394
2. El matrimonio 396
3. La honestidad y la virginidad 399
4. El amor pasional, el amor racional y el platónico 400
5. *Que yo pienso fabricarme // mi suerte y ventura buena* 404
6. La libertad 404
7. El comunismo gitano 405
8. La poesía 406
9. *La Gitanilla* y *La perfecta casada* 407
10. Margarita de Austria 407

II. Aspectos Lingüísticos 408
1. *Engañar en la mitad del justo precio* 408
2. *Tesoro de Venecia* 409
3. *De espacio* 409
4. *Plega a Dios* 409
5. *Así es verdad* 410
6. *Válame Dios* 410
7. Diminutivos en *–ico* 411

EL AMANTE LIBERAL 412

I. Aspectos del contenido 412
1. Lo turco 412
2. *El amante liberal y el Viaje de Turquía* 413
3. La investigación de residencia 413
4. Alejandría-Troya 414
5. *La ingrata fortuna, no cansada de maltratarme* 414
6. *Le tienen sobre sus hombros nuestros pecados* 415

II. Aspectos lingüísticos 416
1. *A tu salvo* 416
2. *Por no ser prolijo* 416
3. *Otro día* 417
4. *Por quien Él es* 417
5. *Unos* 417
6. *Temo no nos haya escuchado Halima* 418

7. *¡Válame Dios!* ... 418
8. *Poliptoton* ... 418

RINCONETE Y CORTADILLO ... 419

I. Aspectos del contenido ... 419
1. Dominio del latín, de los clásicos, de la mitología y de la Biblia ... 419
1.1. *Las riñas entre los que bien se quieren son causa de mayor gusto cuando se hacen las paces* ... 419
1.2. Argos, Negrofeo, Arauz, Marión, Anfión ... 420
1.3. *Que no se mueve la hoja sin la voluntad de Dios* ... 420
1.4. *Y es un Judas Macarelo* ... 420
2. Especiales conocimientos de derecho ... 420
2.1. *Media nata* ... 420
2.2. *Y la deuda queda líquida y trae aparejada ejecución* ... 421
2.3. *Justicia mera mixta* ... 421
3. Conocimientos musicales ... 421
II. Aspectos lingüísticos ... 422
1. *Otro día* ... 422
2. *Comía y bebía y triunfaba* ... 422
3. *Cartas de comunión hay, paulinas* ... 422
4. *Parecermehía* ... 422
5. *No me erraré en un átomo* ... 423
6. *Por junto* ... 423
7. *Lición de posición* ... 423
8. *Fue contenta* ... 424
9. *Suficiente* ... 424
10. Diminutivos en *–ico* ... 424
III. Refranes ... 424
1. *Donde las dan las toman* ... 424
2. *En manos estaba el pandero que lo supieran bien tañer* ... 425
3. *Quien bien quiere a Beltrán, bien quiere a su can* ... 425
4. *Con su pan se lo coma* ... 425
IV. Notas al texto del manuscrito Porras ... 425
1. *Así es verdad* ... 426
2. *Otro día de mañana* ... 426
3. *Con la pena de la negra bolsa* ... 426
4. *Con un falsete en tercera* ... 427
5. *Y me llevó a dormir con un bretón que hedía a vino* ... 427

LA ESPAÑOLA INGLESA 428

I. Aspectos del contenido 428
1. La libertad por encima de todo 428
II. Aspectos lingüísticos 429
1. *Así es verdad* 429
2. *Como quien ella era* 429
3. *Otro día* 429
4. *De espacio* 429
5. *Propincua* 430
6. *Juegos fónicos* 430
7. Leísmo 430
8. Laísmo 430
9. Diminutivos en *–ico* 430
III. Refranes 430
1. *Dádivas quebrantan peñas* 430

EL LICENCIADO VIDRIERA 432

I. Aspectos del contenido 432
1. Búsqueda del conocimiento sin arrogancia 432
2. El verdadero sabio 433
3. Luciano, al fondo 434
4. La filosofía cínica 435
5. Erasmismo 437
6. *El licenciado Vidriera y De anima et vita de Vives* 438
7. Presencia de la Biblia 440
7.1. *Filiae Hierusalem, plorate super vos et super filios vestros* 440
7.2. *Honora medicum propter necessitatem [...]* 440
7.3. *In manu Dei potestas hominis est, et super faciem scribe imponet honorem* 441
7.4. *Nolite tangere Christos meos* 441
8. Conclusión de este apartado 441
9. Presencia del latín 441
9.1. Ovidio 441
9.2. Ovidio, por segunda vez 442
9.3. Ovidio, por tercera vez 442
9.4. *Sumat diluculo* 443
9.5. *Nemo novit patrem [...]* 443
10. Contra los malos médicos 445

11. La locura de Vidriera y de don Quijote ... 445
12. Contra la lisonja y contra la vida en la Corte ... 446
13. Contra el vulgo ... 446
14. *Milán [...], ojeriza del reino de Francia* ... 447
15. Horas de Nuestra Señora ... 448
16. *Por mostrenco* ... 448
17. *Llevé segundo en licencias* ... 448
18. La esgrima ... 449
19. América ... 450
II. Aspectos lingüísticos ... 450
1. *Se me acuerda* ... 450
2. *Así será verdad* ... 451
3. *Era contento* ... 451
4. *Otro día* ... 451
5. *Traer por llevar* ... 451
6. *Discantaba* ... 452
7. *No sé qué* ... 452
8. *Perma-foy* ... 452
9. *A la medida de su gusto* ... 453
10. Leísmo ... 453
11. Loísmo ... 453
12. Juegos fónicos ... 453
12.1. *Visita y vista* ... 453
12.2. *Cuéntenos un cuento* ... 454
12.3 *Servir del siervo* ... 454
13. Antítesis ... 454
III. Refranes ... 454
1. *Por las uñas del león* ... 454

LA FUERZA DE LA SANGRE ... 455

I. Aspectos del contenido ... 455
1. Ambientación religiosa ... 455
2. El milagro ... 456
3. La providencia divina ... 456
4. *Cuando Dios da la llaga da la medicina* ... 457
5. La ceguera y la restauración de la visión ... 457
6. *La verdadera honra en la virtud* ... 458
7. La virtud por encima de los conocimientos ... 459
8. El esfuerzo y la dignidad humanos ... 459

9. La retórica de la desgracia 460
II. Aspectos lingüísticos 461
1. Leísmo 461
2. Diminutivos en *–ico* 461
3. *Se le acordaba* 462
4. *Persona* 462
5. *A la fe* 462
6. *¡Válame Dios!* 463
7. Poliptoton 463
8. Antítesis 463

EL CELOSO EXTREMEÑO 465

I. Aspectos del contenido 465
1. Estructura de la obra 465
2. Bocaccio: el modelo 465
3. El *exemplum*: otro modelo 466
4. Las fuentes de la obra 467
5. Celos extremos 467
6. Lecciones de moralidad 468
7. Las dos versiones de la obra 469
8. Influencias islámicas: *El collar de la paloma* 470
9. La grandeza de la libertad 470
10. La mala condición de los que iban a Indias 471
11. Los soldados son derrochadores 471
12. Costumbre universitaria 472
13. Conocimientos jurídicos 472
13.1. *Guarentigia* 472
13.2. *Lo doy por nulo y no hecho ni valedero* 473
II. Aspectos lingüísticos 473
1. Peregrinaciones 473
2. Dineros 473
3. Discurso 473
4. *En junto* 474
5. *Habiendo entrado en bureo* 474
6. Suficiencia 474
7. Suspendió 474
8. Ingenio 475
9. *Fuese contento* 475
10. *Otra noche* 475

11. *Pluguiesse a Dios*..... 475
12. *Se os debe acordar*..... 476
13. *Jamás oída ni vista*..... 476
14. *A su salvo*..... 476
15. *Por extenso*..... 476
16. Diminutivos en *–ico*..... 477
17. Poliptoton..... 477
18. Laísmo..... 477
III. Refranes..... 477
1. *La seca garganta, ni gruñe ni canta*..... 477
2. *Al buen pagador no le duelen prendas*..... 477
3. *Debajo del sayal hay ál*..... *478*
4. Debajo de mala capa suele estar un buen bebedor..... 478

LA ILUSTRE FREGONA..... 479

I. Aspectos del contenido..... 479
1. Filosofía, astronomía y mitología..... 479
2. *Fabricad vos vuestra suerte*..... 480
3. La Edad de Oro..... 481
4. La honestidad..... 482
5. Porcia, Penélope, Minerva..... 483
6. Virtud-ciencia..... 483
7. Estudio de griego y de latín..... 483
8. Las *Transformaciones* del narigudo poeta..... 484
9. Los libros de Horas..... 484
10. Contra el vulgo..... 484
11. Anticlericalismo..... 485
II. Aspectos lingüísticos..... 485
1. Dineros..... 485
2. Diminutivos en *–ico*..... 485
3. *De espacio*..... 485
4. Persona..... 486
5. *Así es la verdad*..... 486
6. *Pluguiesse a Dios*..... 486
7. Laísmo..... 486
8. *Todos cuatro*..... 487
9. Gazafatones..... 487
10. Poliptoton..... 487

11. *¡Válame Dios!* ... 488
12. *A fe* ... 488
13. El latinismo *sí* ... 488
III. Refranes ... 488
1. *Uno piensa el bajo y otro el que lo ensilla* ... 488
2. *No es la miel para la boca del asno* ... 488

LAS DOS DONCELLAS ... 490

I. Aspectos del contenido ... 490
1. Matrimonio libre ... 490
2. Naturaleza-Dios ... 491
3. Bienes de naturaleza y de fortuna ... 491
4. El agravio ... 492
II. Aspectos lingüísticos ... 492
1. Leísmo ... 492
2. Laísmo ... 492
3. *¡Válame Dios!* ... 492
4. Dineros ... 493
5. *Otro día* ... 493
6. *Si estáis con sujeto* ... 493
7. *Todos tres* ... 493
8. Fantástico ... 494
9. Poliptoton ... 494
10. Exclamaciones e interrogaciones retóricas ... 494

LA SEÑORA CORNELIA ... 495

I. Aspectos del contenido ... 495
1. Bienes de naturaleza y de fortuna ... 495
2. Matrimonio libre ... 495
3. La universidad de Bolonia ... 496
II. Aspectos lingüísticos ... 496
1. Leísmo ... 496
2. Dineros ... 496
3. *Todos cuatro* ... 496
4. El latinismo *uno* ... 497
5. *Que no ellos* ... 497
6. *Otro día* ... 497

7. *¡Válame Dios!* ... 497
8. *A pierna tendida* ... 497
9. *Y diose ella misma una higa* ... 498
10. Sobrestante ... 498
11. Conversación ... 498
12. Poliptoton ... 499

III. Refranes ... 499
1. *Para mi ojo si tal crea* ... 499
2. *No es todo oro lo que en ellos reluce* ... 499
3. *Sé do me aprieta el zapato* ... 499
4. *Deste agua no beberé* ... 500

EL CASAMIENTO ENGAÑOSO ... 501

I. Aspectos del contenido ... 501
1. El reconocimiento de los amigos ... 501
2. El coloquio como forma de escritura ... 502
3. Matrimonio por amores ... 503
4. Obediencia de la mujer al marido ... 503
5. Piedra de toque ... 504
6. Judaísmo ... 504
7. Petrarca ... 505
8. Ser y parecer ... 505

II. Aspectos lingüísticos ... 506
1. Diminutivos en *–ico* ... 506
2. Dineros ... 506
3. Poliptoton ... 507
4. Otro día ... 507
5. Estilo veni, vidi, vici ... 507

III. Refranes ... 507
1. *Esparciéndome en casa como el yerno ruin en casa del suegro rico* ... 507
2. *Pensose don Simueque [...]* ... 507
3. *Pero como no es oro todo lo que reluce* ... 508

EL COLOQUIO DE LOS PERROS ... 509

I. Aspectos del contenido ... 509
1. ¿Una obra sin fuentes? ... 509
2. Una obra erasmista ... 510

3. La *Lengua* de Erasmo 510
4. *Diálogo de Mercurio y Carón* 511
5. *El asno de oro* 512
6. Juvenal 513
7. Virgilio 514
8. Horacio: *esperar diez años antes de publicar* 514
9. Aulo Gelio: el caballo Seyano 515
10. La filosofía cínica 515
11. Caridad y humildad 518
12. El don divino del habla 519
13. Las cosas y sus nombres: un excelente lingüista 521
14. Afición a las etimologías 522
15. La lengua produce los mayores daños de la vida 522
16. La murmuración 523
17. El habla y los humanistas cristianos 524
18. Presunción y pedantería 524
19. El colegio de jesuitas 526
20. Una lección de teología 526
21. El saber del demonio 528
22. El mundo de las brujas: sus defectos 529
23. El mundo de las brujas: los aquelarres 529
24. El enigma brujeril y la alegoría 530
25. Contra las guerras 531
26. Contra los vagabundos 531
27. Contra la ociosidad 532
28. Contra la forma de pedir limosna 532
29. Crítica de la vida de los moriscos 533
30. El vino de san Martín 533
31. Las fábulas 534
32. *Potencia propincua* 535
33. *Mutatio caparum* 535
34. El arzobispo Turpin 536
35. El poeta Mauleón 536

II. Aspectos lingüísticos 537
1. Poderoso 537
2. Una / uno 537
3. Diviertas 537
4. Nonada 538
5. Dineros 538
6. Laísmo 538

7. Leísmo 539
8. Poliptoton 539
9. Juegos fónicos 539
10. Complemento interno 539
III. Expresiones y refranes 540
1. *Saber vidas ajenas* 540
2. *Mamamos en la leche* 540
3. *Más da el duro que el desnudo* 541
4. *Un hombre de bien señor a quien servir* 541
5. *Habet bovem in lingua* 542
6. *Del lobo un pelo, y ese, de la espuerta* 542
7. *Todos los duelos con pan son buenos* 542
8. *Mírate a los pies, y desharás la rueda* 542
9. *Del dicho al hecho hay gran trecho* 543
10. *Este buen día, o buena noche, la metamos en nuestra casa* 543
11. *Quien necio es en su villa, necio es en Castilla* 543
12. *No es bien echar las margaritas a los puercos* 543
13. *De espacio* 544
14. *Así es la verdad* 544
15. *¡Válame Dios!* 544
16. *Otro día* 544
17. *A la fe* 545

BIBLIOGRAFÍA 547

Introito: requisitos para ser grandes escritores

En mis dos últimos libros, *El verdadero autor de los «Quijotes» de Cervantes y de Avellaneda* y *Shakespeare y Cervantes* he estudiado obras-cumbre de la literatura universal desde el punto de vista de la autoría. Partía en ambos casos del principio, generalmente aceptado, de que entre las obras y sus autores, tal como los conocemos, tiene que darse una mínima adecuación. Al no encontrarla, ni en la biografía de Cervantes ni en la de Shakespeare, les he negado la paternidad de las obras publicadas bajo sus respectivos nombres. Mi forma de razonar ha encontrado apoyos de grandes especialistas e intelectuales en general, aunque dichos testimonios no se hayan hecho públicos. Con posterioridad a la publicación de mis libros, he encontrado en favor de mis teorías el testimonio de un gran humanista español, Alfonso de Palencia, de quien ofrezco unas notas sobre su vida y sus obras.

Alfonso de Palencia (1423-1492) fue natural de la ciudad de su nombre; en su juventud estuvo al servicio del obispo Alfonso de Cartagena, pasando después a Italia, donde completó sus estudios con varios humanistas, entre ellos el gran especialista en retórica Jorge de Trebisonda. A su regreso a España, entró al servicio del arzobispo de Sevilla Alfonso de Fonseca. Gracias a él, fue nombrado cronista y secretario de cartas latinas de Enrique IV y, a su caída, de los Reyes Católicos. Tuvo una gran actividad política, participando incluso en la conquista de Gran Canaria.

Fue autor de importantes obras historiográficas y filológicas, como *Alphonsi Palentini Hispaniensia* (crónica de Enrique IV), *Annales belli Granatensis*, *Universal vocabulario en latín y romance* (el primer diccionario latino-español), traducción de las *Vidas paralelas* de Plutarco, traducción de *Las guerras judaicas* de Flavio Josefo, *Batalla campal de los lobos y los perros* y *Perfección del triunfo militar*.

Al final de la *Batalla campal*, ya en la despedida del arzobispo, escribió unas líneas en las que detalla los requisitos que necesita el autor de grandes obras, pág. 104:

> La agudez[a] del qual, señor muy venerado, a quien nunca se esconde alguna diligente inquisición de las cosas, sabe enteramente qué copia de libros, qué disposiçión de bevir, i qué reposo sea menester a los que dan

> obra a estudiosa composición, i quánto es imposible a los menesterosos dar buen fin a cosas loables.

1. Gran abundancia de libros («qué copia de libros»). Este requisito es válido tanto para las obras de erudición (historiográficas y filológicas, que son aquellas en las que destacó Palencia), como para las de creación si tienen un importante componente erudito. Como este es el caso del «corpus shakesperiano» y del «cervantino», está fuera de toda duda que fue preciso manejar muchos libros. Además, de acuerdo con la investigación de las fuentes, tales libros tuvieron que estar escritos en varias lenguas, como griego, latín, francés, español e inglés, por lo menos. *Et si non, non est possibile*, como decían los escolásticos. Ahora bien, de una persona así, no habría podido escribirse «poco latín y menos griego» e «ingenio lego», respectivamente. Creo que en la falta de formación de ambos autores existe unanimidad, pero, para justificar lo imposible, se ha recurrido a dos pseudo-soluciones: la consulta de obras en traducciones y el uso de las polianteas. Es claro que la primera no sirve, porque muchísimas obras griegas y latinas estaban sin traducir por aquellos años. Y tampoco sirve la segunda, porque las polianteas estaban redactadas en latín y eran de difícil consulta para los no iniciados. Eran unos verdaderos mamotretos en los que se ofrecían pasajes cortos de obras, por lo que a través de ellos era imposible hacerse una idea del conjunto. De esa forma no podían influir las grandes creaciones de la antigüedad en la configuración de otras.
2. Régimen de vida adecuado («qué disposición de bevir»). Para la composición de grandes obras de erudición y de creación erudita es necesaria una determinada forma de vida, caracterizada por cierta disciplina y orden. En este sentido, la vida que llevaron ambos, Shakespeare y Cervantes, no fue la adecuada para la creación de obras-cumbre de la literatura universal. Es cierto que no se puede establecer con rigidez esa forma de vida, pero sí parece necesario que haya un mínimo de adecuación entre vida y obra erudita.
3. Tranquilidad («qué reposo»). Si no tranquilidad absoluta, por lo menos se requiere una tranquilidad relativa y creo que ni siquiera de esta gozaron Shakespeare y Cervantes. Basta con repasar a grandes rasgos sus biografías.
4. Medios económicos («quánto es imposible a los menesterosos dar buen fin a cosas loables»). También en este aspecto no es necesaria la riqueza sino simplemente disponer de unos recursos adecuados a una vida digna. Esto es, precisamente, lo que hizo la mayoría de los humanistas, quienes estuvieron al servicio de príncipes y de grandes eclesiásticos para poder dedicarse con tranquilidad a sus estudios.
5. Formación adecuada (este requisito no figura entre los reseñados por Palencia, por darse por supuesto). Es claro que para cualquier trabajo especializado se

necesita una preparación adecuada, de tanto mayor estudio y esfuerzo cuanto de mayor dificultad es el trabajo. Pues bien, las obras de elevada erudición, como es el *corpus* de Shakespeare y el de Cervantes, son creaciones de extrema especialización y, por tanto, de grandísimo esfuerzo y estudio. Al tratar, en el apartado primero, de la abundancia de libros, hemos mencionado libros en griego y en latín, para cuya lectura son necesarios muchos años de estudio, como sabemos bien todos los que nos hemos dedicado al cultivo de dichas lenguas. Puede servir de ejemplo el de los humanistas, como Nebrija, Erasmo y Vives, cuyos estudios están bien documentados y cuya vida entera estuvo dedicada al estudio. «Mi gozo son los estudios», escribió Vives a su amigo Cranevelt cuando ya tenía treinta y cinco años (*Epistolario*, pág. 450); y a su amigo Gonzalo Tamayo escribió: «Procura, pues, que no pase día alguno sin leer y escribir algo, y piensa que donde quiera que te halles tu escuela han de ser los libros, el trabajo tranquilo, el espíritu dispuesto y alegre para el estudio» (*Epistolario*, pág. 348).

6. Genialidad (tampoco figura en Palencia). Se requiere para las grandes creaciones, como son las de «Shakespeare» y «Cervantes», pero no es suficiente, como normalmente han sostenido los defensores de lo injustificable. En efecto, por más genio que se sea, no puede uno servirse, por ejemplo, de la *Ilíada* o de la *Eneida* si no las ha leído.

Presentación

Hace ya diecisiete años que inicié mis publicaciones sobre la solución de autorías de obras anónimas o que sugieren razonables dudas en los Siglos de Oro españoles. Y es que las soluciones desde antiguo establecidas no son ni mucho menos tan seguras como la crítica tradicional pretende. No he sido yo el primero en tratar de revisar los numerosos problemas que presentan muchas de esas obras. Por poner solo un ejemplo: en los comienzos del siglo XX Emilio Cotarelo y Mori y el P. Miguélez sostuvieron una apasionada y apasionante polémica sobre el *Diálogo de la lengua*, escribiendo réplicas y contrarréplicas, el primero en el *Boletín de la Real Academia Española* y el segundo desde *La ciudad de Dios*. Actualmente ese tipo de polémicas tan fructíferas ha desaparecido, porque en las revistas se ha establecido lo «intelectualmente correcto» y lo que se sale fuera ni siquiera es publicado. Puedo poner un ejemplo personal. Mandé mi artículo «Ingenioso e ingenio en el *Quijote*» a una revista del CSIC. El informe preceptivo de los dos informadores fue positivo con algunos ligeros reparos corregibles, pero el secretario me puso un correo en el que se decía que la última palabra la tenía la dirección. Poco después apareció publicado en *eHumanista*, 30. Allí se puede comprobar lo «peligroso» que era mi trabajo. Y es que sigue vigente lo que escribió Américo Castro en 1925: «El principio del *ne varietur* es hoy el más difundido entre quienes se ocupan de estos asuntos». ¡Qué responsabilidad tienen los directores de revistas de que tenga tan poco éxito la tan cacareada fórmula I+D+I! ¡Cómo va a haber innovación si, en cuanto asoma, tratan de machacarla! En esto, como en otros aspectos, vamos hacia atrás. ¡Qué nostalgia causa el nivel de libertad intelectual de principios del siglo XX en la universidad española! Y de ese ambiente surgieron las grandes figuras como Ramón y Cajal, Menéndez Pidal, Américo Castro, Sánchez Albornoz, etc., etc.

A pesar de que el ambiente no es propicio, algo se mueve y en los últimos años obras tan significativas como *El burlador de Sevilla* y *El condenado por desconfiado* han sido publicadas en la editorial Cátedra como atribuidas a Tirso de Molina y no de él.

Además, en las universidades españolas hay ahora varios proyectos de investigación sobre la literatura fraudulenta.

Mis últimas investigaciones han sido publicadas en los libros *El verdadero autor de los «Quijotes» de Cervantes y de Avellaneda* y *Shakespeare y Cervantes*, de los que tengo abiertos sendos blogs (elquijoteyvives.blogspot.com.es y shakespeare-cervantes-vives.blogspot.com.es), con numerosas visitas de todo el mundo. Por lo que se refiere a las críticas que se han hecho en este corto tiempo, tengo que mencionar una reseña positiva de Mª José Cercadillo, publicada en *eHumanista*, 32. Como negativas, aparte de la consabida y esperada descalificación sin más razón que la de que yo lo afirmo, hay unas sugerencias y reparos de Francisco Abad Nebot, publicadas en el volumen colectivo *Lengua y discurso*. La respuesta la envié a una revista, pero no la quiso publicar el director. Ahora puede leerse en el volumen *Juan Luis Vives y su entorno* y también en mi blog. El lector interesado podrá comprobar cuán «acientífica y peligrosa» era. Y es que, con esfuerzo, casi siempre se encuentra un cauce para expresar lo que está bien razonado. Si hasta Copérnico y Galileo pudieron publicar sus «rompedoras» obras y esas sí que eran «peligrosas» para los intereses creados.

Lo que me objetaba Abad Nebot es que en los preliminares del *Quijote* figura la *Tasa*, en la que el escribano certifica que la obra ha sido compuesta por Miguel de Cervantes Saavedra; al ser un documento oficial, Abad Nebot argumenta que no cabía engaño. Yo le contestaba que las normas administrativas en una monarquía absoluta se pasaban por alto cuando convenía y que también se hace ahora en plena democracia, aunque en menor medida. Y le ponía algunos ejemplos incontestables. Incluso uno ocurrió hace muy pocos años y no es necesario mencionarlo porque está en la memoria de todos. También se puede poner el caso de las obras de Shakespeare, en las que también figuran los consabidos permisos y, sin embargo, una buena parte de los críticos ingleses está convencida del fraude.

Otra objeción que se suele plantear es la de que atribuyo a Vives demasiadas obras, pero no he llegado ni mucho menos al número de obras de Lope de Vega. Se me dirá que Lope fue un «monstruo de la naturaleza», pero Vives lo fue mucho más, al menos por lo que se deduce de los elogios que le dedicaron Erasmo, Moro y Budé, los más eximios humanistas del siglo XVI junto con Vives. Yo, desde luego, no conozco a ningún escritor al que se le hayan dedicado elogios tan grandes como los que se hicieron a Vives, cuando solo tenía 26 ó 27 años. Todo esto no es de mi cosecha, pues está bien documentado en el *Epistolario* de esos humanistas.

También se me objeta a veces que lo que comparo son lugares comunes, que se dan en muchos autores. Falso de toda falsedad. Un buen porcentaje de los argumentos que aduzco no pertenece al grupo limitado de lugares comunes y ese porcentaje es suficiente para mi demostración. El hecho de que algunos otros sean compartidos con otros autores no invalida el primer bloque sino que lo refuerza. Puedo poner muchos ejemplos, pero creo que no es necesario porque están en mis libros y el prudente lector

sabrá distinguir perfectamente los que son lugares comunes. Para que no se me diga que rehúyo las críticas, voy a poner alguno. De mi último libro *Shakespeare y Cervantes* tomo el siguiente: al referirse a las ideas imperialistas de Carlos V y de Francisco I, escribió Vives en su *Epistolario*, pág. 407:

> ¿Ves como el César y Francisco no cupieron en tan extensos reinos?

y la idea es aplicada a Augusto y Marco Antonio en *Antonio y Cleopatra*, pág. 1424:

> No había sitio bastante para nosotros dos en toda la existencia del universo.

En los dos libros mencionados, me he ocupado de la autoría de los *Quijotes* y de *La Galatea*, que estudié en el volumen dedicado al «corpus shakesperiano», porque ha sido considerada, junto con las *Dianas*, fuente necesaria de las obras que lo componen. Ahora voy a estudiar, también desde el punto de vista de la autoría, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Historia septentrional* y las *Novelas ejemplares*, para completar el *corpus* novelístico «cervantino». A pesar de haber sido publicados en 1617, empiezo por *Los trabajos*, por la importancia de la obra y por cumplirse este año el centenario de su publicación.

Incluyo la demostración de la autoría de la *Philosophía antigua poética* (1596), una importantísima obra de teoría literaria aristotélica, por haber sido considerada fuente necesaria tanto del *Quijote* como del *Persiles*. Por esa razón, dedico un amplio capítulo a la teoría literaria que subyace en esas obras.

La metodología seguida es la misma de mis anteriores publicaciones, esto es, la comparación de textos españoles con los textos latinos de Vives. Lo que, sobre todo, comparo son las ideas, que, siendo las mismas, pueden ser expresadas en lenguas diferentes. Esto no quiere decir que no tenga también en cuenta lo lingüístico, especialmente el léxico, las expresiones y el estilo. Aunque, fundamentalmente, establezco las comparaciones solo entre los textos «cervantinos» y los latinos de Vives, hago algunas referencias a otras obras españolas de cuya autoría ya he tratado, como el *Lazarillo*, así como a las obras del «corpus shakesperiano». Como son numerosos los textos de Vives que pongo en relación con las obras «cervantinas», espero que algunos especialistas en literatura española, aunque no queden convencidos de la autoría que propongo, tengan en cuenta esos textos para utilizarlos como lugares paralelos en las ediciones comentadas que se hagan en el futuro, porque es evidente que la presencia de Vives en las obras que he estudiado es abrumadora. Si esa presencia no se toma como autoría, por lo menos que se tome como influencia decisiva.

Finalmente, dada la importancia de las recientes biografías de Cervantes, me ha parecido interesante hacer un estudio en profundidad tanto de los estudios de Cervantes como de su relación con las lenguas clásicas, en la que se basa buena parte de mis investigaciones.

Advertencias

1ª Las citas se hacen por las siguientes ediciones: *Persiles y Sigismunda* (ed. de Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 2015, sexta reimpresión); *Philosophía antigua poética* (ed. de Alfredo Carballo Picazo. 3 vols., Madrid, CSIC, 1973); *Novelas ejemplares* (ed. de Harry Sieber, Madrid, Cátedra, 2009[25]).

2ª La edición de Romero Muñoz es tenida como la mejor, tanto en el texto como en las notas. Por eso, es la que sigo y la que más cito en mis argumentaciones. Lo hago abreviadamente, porque con el libro, capítulo y página es fácil localizar las citas de Romero Muñoz.

3ª Por razones de brevedad, en el cuerpo del texto me sirvo de títulos abreviados, como el *Persiles* o la *Philosophía*. También abrevio algunos títulos largos de obras actuales, como, por ejemplo, el de mi libro *El verdadero autor* (*de los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda*).

4ª En las citas sigo el criterio de distinguir tipográficamente las fuentes, que aparecen sangradas, de la bibliografía complementaria, que se reproduce de forma seguida dentro de comillas españolas.

5ª En general, para facilitar la lectura y la argumentación, doy traducidos tanto los textos griegos y latinos como los de idiomas modernos.

6ª Como en mis anteriores trabajos, lo fundamental son los textos de las obras estudiadas y su comparación. En ellos procuro ceñirme a lo necesario y, si en alguna ocasión ofrezco pasajes bastante amplios, espero que sirvan para el mejor conocimiento de las obras.

7ª «Por no ser prolijo», en las comparaciones me limito a las que considero suficientes, sin presentar todas, especialmente cuando las he dado en otros libros, como *El verdadero autor* y *Shakespeare y Cervantes*, a los que remito.

8ª Después de los textos comentados, lo principal es mi punto de partida, que se basa en las opiniones emitidas por los que me han precedido en el estudio de estas obras. A partir de esas opiniones, deduzco las conclusiones en confirmación de la tesis que defiendo.

Introducción: Cervantes y las lenguas clásicas

Puesto que las lenguas clásicas (latín y griego) desempeñan un papel fundamental en la composición del «corpus cervantino», como se ha demostrado en numerosos trabajos, especialmente en los libros de Antonio Barnés Vázquez, *«Yo he leído en Virgilio. La tradición clásica en el Quijote*, de Miguel Alarcos Martínez *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles*, así como en las diversas entradas de autores hechas por Lía Schwartz dentro de la *Gran Enciclopedia Cervantina*, he juzgado necesario tratar la cuestión en profundidad, completando lo que expuse en *El verdadero autor* y en el artículo «Las disciplinas universitarias en el *Quijote* o "siendo de toda imposibilidad imposible"». También se lo plantea en profundidad Barnés Vázquez en el libro citado, del que voy a recoger algunas citas para centrar el estado de la cuestión. Sobre el montante de la presencia de los clásicos en el *Quijote*, afirma[1]: «Antes de abordar el análisis sincrónico era preciso sistematizar los estudios de carácter diacrónico compendiándolos en una base de datos. He inventariado 1.274 referencias a la cultura grecolatina en el *Quijote*, de las que 531 corresponden a la primera parte, y 743 a la segunda. De ese total de referencias, 472, –el 37% del total–, guardan relación con algún autor griego o romano; y el resto atañe a cuestiones de crítica literaria, mitología u otros aspectos del universo clásico. La base de datos nos muestra que en el Quijote aparecen explícita o implícitamente 62 autores grecolatinos distintos, de los que 37 son latinos y 25 griegos. Estos son los diez más presentes: Virgilio, 94 referencias; Ovidio (58); Homero (47); Aristóteles (46); Horacio (45); Platón (32); Cicerón (31); Plinio el Viejo (30); Séneca (19); y Plutarco (12)». Y se completa con esta otra[2]: «Aunque Cervantes se calificase a sí mismo como "ingenio lego" en el *Viaje del Parnaso*, y la expresión hiciese fortuna

[1] A. Barnés Vázquez, *«Yo he leído en Virgilio». La tradición clásica en el Quijote*, pág. 28.
[2] A. Barnés Vázquez, *«Yo he leído en Virgilio». La tradición clásica en el Quijote*, pág. 23.

entre quienes defendían su falta de erudición, el hecho es que el *Quijote*, objeto de este libro, se inscribe plenamente en el ámbito del humanismo, para el que todos los aspectos de las antiguas Grecia y Roma tienen valor: su pensamiento filosófico y estético, su historia, su literatura y su mitología. La mitología clásica ofrecía a los escritores del Siglo de Oro un inventario simbólico y ornamental, y el pensamiento –particularmente el de Platón y Aristóteles–, proporcionaba un amplio bagaje conceptual; la estética –retórica y poética clásicas– fecundaban su estilo; y la historia antigua poseía un alto valor ejemplar».

De acuerdo con esos datos, está claro que se trata de una presencia masiva, incluyendo a autores que no eran estudiados en las Escuelas de Gramática y de los que no existían traducciones. Esa universalidad del mundo clásico presente en el *Quijote* queda plenamente demostrada con la totalidad de autores recogidos por Barnés Vázquez en sus cuadros estadísticos[3], ya que aparecen, además de los mencionados antes, otros muchos menos conocidos, como Claudio Donato, Macrobio, Aquiles Tacio, Arriano, Demócrito, Sexto Empírico, Teopompo, Tirteo, Zoilo, Apio Claudio, Frontino, Higinio, Papiniano, etc.

¿Cuál es la explicación que ofrece Barnés Vázquez a esos hechos? Se atiene a una cita de Anthony Close[4]: «La formación de Cervantes consistiría en una educación humanística a nivel preuniversitario, a la cual se vendría a añadir un autodidactismo gracias al cual adquirió un conocimiento íntimo de la literatura española e italiana: poesía, ficción, teatro, historia, preceptiva literaria, obras didácticas». Esta explicación no convence al gran biógrafo de Cervantes, Jean Canavaggio en el «A modo de prólogo» que escribió al libro de Barnés Vázquez[5]: «Sin embargo, no llega a convencernos del todo la figura que todo un sector de la crítica ha intentado trazar, en reacción contra el mito del "ingenio lego": la de un autodidacto que, sin pasar por las aulas universitarias, se mostró capaz de asimilar y decantar a su modo las diferentes corrientes del humanismo renacentista». A mí tampoco me convence en absoluto esa explicación; es más, me parece imposible que se diera, porque, para poder practicar ese autodidactismo, era preciso que Cervantes dispusiera de unos medios económicos y de una tranquilidad de vida que no tuvo. En efecto, una persona con buena inteligencia podía conocer bien a los autores clásicos si se dedicaba exclusivamente a eso con una buena biblioteca y con los suficientes recursos económicos. Pero, como bien sabemos, no fue en absoluto el caso de Cervantes.

Si el autodidactismo no puede explicar los conocimientos clásicos presentes en el «corpus cervantino», tampoco lo puede hacer la existencia de traducciones al español en la época. En realidad, hasta la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI no ha habido en España una colección importante de traducciones de clásicos. Como

[3] A. Barnés Vázquez, *«Yo he leído en Virgilio». La tradición clásica en el Quijote*, pág. 29.
[4] A. Barnés Vázquez, *«Yo he leído en Virgilio». La tradición clásica en el Quijote*, págs. 24-25.
[5] J. Canavaggio, «A modo de prólogo», pág. 15.

tenemos buenos estudios[6] de las traducciones realizadas en los siglos XV, XVI y XVII, podemos saber las que teóricamente estaban a disposición de una persona con pocos estudios como Cervantes (1616). Vamos a examinar las de los autores de la estadística de Barnés Vázquez: Virgilio estaba completamente traducido, Ovidio parcialmente (*Metamorfosis*, *Heroidas* y *Remedios de Amor*), Homero parcialmente (*Odisea*), Aristóteles parcialmente (*Éticas*, *Órganon*, *Física*, *Política*), Horacio completo, Platón totalmente sin traducir (solo extractos del *Timeo*), Cicerón parcialmente (*Amistad*, *Senectud*, *Cartas a familiares*, cuatro discursos, *Sueño de Escipión*), Plinio el Viejo parcialmente (solo libros VII y VIII de un total de 37), Séneca parcialmente (algunos *Diálogos*, selección de *Epístolas*), Plutarco parcialmente (*Diálogos* incompletos, *Apotegmas*, *Vidas paralelas*). Como se puede comprobar, el conjunto de traducciones es muy incompleto (falta la fundamental *Ilíada*, todo Platón, la mayor parte de Aristóteles, casi todo Plinio, *Tragedias* de Séneca, buena parte de Plutarco). Además, algunas de esas traducciones habían sido hechas en el siglo XV y, por tanto, muy difíciles de encontrar, como las *Vidas paralelas* de Plutarco. Recordemos que Homero, Aristóteles, Platón y Plinio tienen una presencia fundamental en el «corpus cervantino». ¿Cómo pudo haberlos leído Cervantes en griego y en latín?

Alarcos Martínez en su libro citado dedica el capítulo «Consideraciones extrínsecas al proceso reelaborador: recepción cervantina de Virgilio y formación cultural de Cervantes» al problema que estamos examinando. Se pueden hacer algunas matizaciones a sus planteamientos. Así, por ejemplo, a su afirmación[7]: «En cualquier caso, la asimilación de hipotextos virgilianos hubo de estar condicionada por una formación presumiblemente humanística y un probable manejo medio de las lenguas clásicas, sin que llegara a ser un experto». En mi opinión, la extensa utilización de autores griegos y latinos tanto en el *Persiles* como, especialmente, en el *Quijote* supone una formación no «presumiblemente», sino necesariamente humanística, a la vez que el «probable manejo medio de las lenguas clásicas» yo lo convertiría en dominio de ellas. Es más, diría que ese dominio es el propio de los humanistas y de primera fila.

Por lo que respecta a las traducciones, Alarcos pasa revista a las de Virgilio que pudo utilizar Cervantes. Es cierto que la *Eneida* y las *Geórgicas* estaban traducidas, pero es que en uno de los pasajes-clave del *Persiles* se hace una cita de las *Geórgicas* en latín, que Alarcos estudia en detalle, lo que le permite sacar esta conclusión[8]: «[...] es posible afirmar, en tanto que interpretación plausible, en concordancia con las conclusiones en torno al proceso reelaborador, que Cervantes leía con mayor holgura los textos latinos literarios, o que, incluso, los sabía de memoria, al menos fragmentariamente, pues cita al final de su novela, como sabemos, unos versos de las *Geórgicas*, sin error alguno gramatical

---

[6] Los datos que siguen proceden de Th. S. Beardsley, Jr., *Hispano-classical translations printed between 1482 and 1699*.

[7] M. Alarcos Martínez, *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles*, pág. 278.

[8] M. Alarcos Martínez, *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles*, pág. 276.

y sin que disuene en relación con el contexto narrativo en que se inserta, omitiendo lo justo y necesario, para que el material exógeno se incorpore adecuadamente al texto adoptivo y cobre un nuevo sentido, por obra de su recontextualización». Para saberse de memoria los versos de las *Geórgicas* en latín y para saberlos utilizar adecuadamente, no bastaba con un «manejo medio» del latín, pues las *Geórgicas* es una obra difícil y que no figuraba en las antologías escolares. Sobre esta cita volveremos más adelante.

Con la lectura previa de las obras «cervantinas» y con los datos de Barnés, de Alarcos y de L. Schwartz, por mi parte llego a la conclusión de que esas obras maestras no pudieron ser escritas sin elevados conocimientos de las lenguas y literaturas clásicas, tales como eran los de los humanistas. A esos conocimientos hay que añadir los de los autores medievales y renacentistas, también presentes en esas obras y de los que apenas había traducciones.

Llegados a ese punto, es preciso examinar, con los datos de que disponemos y con la utilización de la lógica, que siempre es necesaria, las diversas etapas formativas de Cervantes, para comprobar si en sus circunstancias pudo llegar a ese nivel de conocimientos. Como recientemente han aparecido varias biografías, me serviré de ellas para contrastar los datos. Antes de entrar en ese análisis, me parece oportuno hacer una breve referencia a la situación de los estudios clásicos en España, para, de esa forma, poder enjuiciar mejor los posibles estudios de Cervantes.

En un primer acercamiento al problema, de acuerdo con el amplio y profundo estudio de Luis Gil en su *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, hay que concluir que el interés y cultivo de los estudios clásicos en España fueron muy bajos[9]: «Y así ocurría que las ediciones de clásicos y las obras filológicas hallasen muy escasos compradores como muy bien sabían los propios humanistas [...]. El humanismo español desde sus inicios hasta la segunda mitad del siglo XVIII se desenvolvió en penuria tan grande de medios bibliográficos, que le condenaban de antemano a arrastrar una vida precaria [...]. Los inventarios de la [biblioteca] del Colegio de San Ildefonso de Alcalá de 1512, 1523 y 1526 demuestran que sus fondos se reducían a un puñado de diccionarios, gramáticas, textos eclesiásticos, un Manilio, un Arato (en 1523), un Píndaro y un Teócrito [...]. A mediados del siglo XVI la dotación bibliográfica de los grandes centros de enseñanza era muy deficitaria». Esa conclusión es confirmada por el testimonio de Luis Vives en su *Epistolario*, pág. 480:

> [...] pero créeme, por fuerza tiene que haber en general más erudición allí donde hay más abundancia de libros. Los estudiosos no pueden adivinarlo todo. La erudición hay que sacarla de los escritores, muchos de los cuales son de primera categoría; de los cuales muchos que aquí gozan de gran reputación, sobre todo en punto a filología, sus obras ahí no son conocidas ni por el título. Nunca pensaré que hay ahí gran cantidad de estudiosos hasta

[9] L. Gil, *Panorama social del humanismo español*, págs. 671-709.

> que sepa que existen diez o doce impresores en toda España, que publiquen y divulguen los autores clásicos; pues por este camino las demás naciones limpiaron de barbarie su suelo.

Vives conocía bien la situación de España y la de los restantes países de Europa, por lo que podía establecer la comparación. Y lo que él echaba de menos en España era la escasez de impresores de obras clásicas y, en consecuencia, la penuria de libros de erudición, necesarios para el cultivo de tales estudios.

De la primera etapa formativa de Cervantes no sabemos absolutamente nada, de acuerdo con su principal biógrafo J. Canavaggio[10]: «Debido al silencio de los archivos, ignoramos, en efecto, casi todo de los años de infancia y adolescencia de nuestro autor». Con relación a los estudios universitarios, hay unanimidad en que no existieron. Por tanto, solo nos queda valorar su problemático paso por dos instituciones de enseñanza media: el Colegio jesuítico de Sevilla y el Estudio de la Villa de Madrid.

1. ¿Un colegio de jesuitas?

El elogio de la enseñanza de un colegio de jesuitas, contenido en *El coloquio de los perros*, ha dado pie para que algunos estudiosos hayan defendido que Cervantes estudió en uno de ellos, ya fuera en Sevilla ya en Córdoba. Entre los defensores clásicos figura F. Rodríguez Marín en su trabajo «Cervantes estudió en Sevilla». Propone, en efecto, que estudió en el colegio de los jesuitas en Sevilla, fundado en 1555 y por entonces un humilde colegio en el que solo se impartía gramática. Para que Cervantes pudiera hacer estudios algo más elevados, tiene que suponer Rodríguez Marín que debió de trasladarse a otro colegio[11]: «[...] paréceme que Cervantes no pudo estudiar con los padres jesuitas sino la Gramática, pues, a juzgar por una referencia de mi venerado maestro y bondadoso amigo don Marcelino Menéndez y Pelayo, hasta pasado (y quizá muy pasado) el año de 1564 no añadieron a tal enseñanza un curso de letras humanas y otro de Artes y Filosofía. Y siendo esto así, hay que pensar, como cosa probable, que el *divino* ingenio oyó estas otras lecciones en alguno de los demás colegios de Sevilla, quizá en el de Santa María de Jesús, el más famoso y concurrido de todos ellos». Como se puede comprobar, todo es especulación en las conclusiones de Rodríguez Marín, pues del hecho de que haya un elogio de un colegio jesuítico en *El coloquio de los perros* concluye que en uno estudió Cervantes y, como eso era poco para los conocimientos que se ponen de manifiesto en el *Quijote* y en otras obras, supone que estudió en otro colegio de más categoría.

Entre los recientes defensores, está Juan María Núñez González en su artículo «Retórica y ciceronianismo en los primeros años de la enseñanza (s. XVI) de la Compañía

[10] J. Canavaggio, «Vida y literatura», pág. XLVI.

[11] F. Rodríguez Marín, *Estudios cervantinos*, pág. 63.

de Jesús». Al poner de relieve el papel desempeñado por la Compañía en la formación de grandes escritores, afirma[12]: «Por sus aulas pasaron importantes personajes del mundo de la cultura y de la ciencia: Lope de Vega, Quevedo, Calderón, Descartes, Voltaire, quizás Cervantes, etc., son algunos de los nombres señeros que se citan. En el caso de Cervantes, cuyos datos biográficos nos resultan poco conocidos, se ha supuesto que recibiría educación en el colegio de Sevilla o tal vez en el de Córdoba, a partir de una escena de *El coloquio de los perros*, en la que Berganza, uno de los canes contertulios, describe cómo acompañaba al Estudio de Gramática de estos religiosos a un hijo de un comerciante burgués». Y argumenta en contra de la opinión de Canavaggio[13]: «Por esa escasez de datos de que hablamos, algunos prestigiosos cervantistas han negado la posibilidad de que el novelista, hijo de un modesto cirujano, asistiera al mismo colegio en que se educaban los hijos de los burgueses ricos. El argumento resulta poco sólido por anacrónico: los jesuitas no empezaron a cobrar dinero por sus clases hasta su restauración en pleno siglo XIX (en 1824), con la excepción de los gastos de hospedaje de algunos *convictores*, residentes hijos de quienes se lo podían pagar. Vivían de las donaciones y no se abría ningún colegio hasta que estas no aseguraran su mantenimiento. Esta circunstancia conllevaba el que en sus aulas convivieran alumnos de diferentes clases sociales». Alarcos Martínez se muestra partidario de esa opinión con reticencias[14]: «Ahora bien, otra cosa es ponerse a probar el tipo de educación recibida, el cómo y el dónde, y eso carece de apoyatura textual; los textos cervantinos, como el del *Coloquio de los perros*, que cita J. M. Núñez, insinúan –o sugieren– una idea general de la estancia cervantina en los Estudios de Gramática de los jesuitas, pero no la concretan con detalles específicos, de manera que se originan, más que conjeturas factibles, frágiles suposiciones».

Sin embargo, la que predomina en las últimas biografías es la opinión contraria a la asistencia al colegio jesuítico. Así se muestra el prestigioso biógrafo J. Canavaggio[15]: «A decir verdad, todo este edificio se apoya en una base que no puede ser más frágil: la página de El coloquio de los perros en que Berganza, al servicio de un mercader sevillano, evoca la enseñanza dispensada a sus hijos por los padres de la Compañía. El elogio de su pedagogía, puesto en boca del perro e interpretado por Maurice Molho como la imagen inversa de una feroz diatriba en contra de los compromisos mundanos de la Orden, este elogio, pues, no basta para que imaginemos a un modesto cirujano enviando a uno de sus seis hijos a unas aulas frecuentadas por la flor y nata de la juventud local». Al argumento del dinero, que ha sido impugnado por Núñez González, puede añadirse el más importante de que ni siquiera sabemos si Cervantes viajó con su padre a Sevilla, como reconoce el propio Canavaggio[16]: «Otorga el mismo

[12] J. M. Núñez González, «Retórica y ciceronianismo [...]», pág. 158.
[13] J. M. Núñez González, «Retórica y ciceronianismo [...]», pág. 158.
[14] M. Alarcos Martínez, *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles*, págs. 279-280.
[15] J. Canavaggio, «Los puntos controvertidos de la vida de Cervantes», pág. 14.
[16] J. Canavaggio, «Resumen cronológico de la vida de Cervantes», pág. CCLXXIX.

día a su esposa un poder general, lo cual da a entender que Leonor de Cortinas hubo de quedarse en Alcalá con sus hijos».

También se manifiesta en contra de la estancia de Cervantes en un colegio jesuítico A. Alvar Ezquerra, al hacer un resumen de la educación cervantina[17]: «Se sabe a ciencia cierta que Rodrigo (el padre) se trasladó a Córdoba en 1553. Trasladado él y su madre, no sabemos si fue Cervantes a Córdoba. Y como no lo sabemos, suponer que estudió allí con los jesuitas es mucho suponer. Pero llena de perplejidad que se haya afirmado –basándose en conjeturas– que estudió en una escuela privada de un familiar lejano, del que se dice su nombre, Alonso de Vieras. Aún más. Puestos a suponer, han supuesto hasta quiénes fueron los amigos de Cervantes-niño, que los mantuvo en la edad adulta. Poco después, sentadas las bases del conocimiento gramatical en la escuela que fuera (una escuela bien podía ser un cuarto en el que aprendía, revueltas las edades y aptitudes, todo tipo de niños), habría pasado por las aulas de los jesuitas entre 1556-1558 (Córdoba) y 1563-1565 (Sevilla)..., aunque no conste nada de ello por escrito, ni siquiera si estuvo en dichas ciudades en su infancia».

Finalmente, doy mi opinión, que también es negativa. Además de las razones ya aducidas, yo creo que la alabanza del colegio jesuítico en *El coloquio de los perros* es una interpolación, introducida por quien hizo «la puesta al día» de la obra, probablemente un jesuita de elevada formación clásica.

2. El Estudio de la Villa de Madrid

Antes de entrar en el problemático paso de Cervantes por el Estudio de la Villa, parece necesario hacer alguna referencia a la historia de dicho Estudio, que ha sido tratada por J. M. Bernáldez Montalvo en *Historia de una institución madrileña: el Estudio de la Villa de Madrid* (a. 1290-1619) y por A. Alvar Ezquerra en *Cervantes. Genio y libertad* y en *Un maestro en tiempos de Felipe II*. La imagen que se hace Alvar Ezquerra del Estudio no puede ser más deprimente y, ni siquiera, piensa que Cervantes estudiara en él[18]: «La formación de Cervantes fue, como la de tantos y tantos más, muy desestructurada. Nada de sus estudios se puede constatar documentalmente a día de hoy. En su adolescencia pudo recibir clases directas, "particulares" de López de Hoyos, pero no creo que estudiara en el Estudio de la Villa de Madrid (una destartalada escuela municipal). Tampoco se perdió nada por ello. Antes de los luctuosos sucesos de 1568 y 1569 (luto en la Casa Real, huida de Cervantes) la enemiga contra los erasmistas arrastró a López de Hoyos a una suerte de bloqueo en el Estudio y a Cervantes, a no levantar cabeza ya».

Con motivo de la muerte de la reina Isabel de Valois, el catedrático del Estudio Juan López de Hoyos publicó en 1569 la *Hystoria y relación verdadera de la enfermedad,*

[17] A. Alvar Ezquerra, *Cervantes. Genio y libertad*, pág. 74.
[18] A. Alvar Ezquerra, *Cervantes. Genio y libertad*, pág. 73.

felicíssimo tránsito y sumptuosas exequias fúnebres de la Sereníssima Reyna de España doña Isabel de Valoys. En ella incluyó versos de Cervantes, a quien presentó de la siguiente forma, fol. 149v:

> Estas quatro redondillas Castellanas, a la muerte de su magestad, en las quales como en ellas parece se usa de colores rhetóricos, y en la última se habla con su magestad son una elegía que aquí va de Miguel de Cervantes nuestro charo y amado discípulo [...].

Ahora bien, la estancia de Cervantes como estudiante en el Estudio no está nada clara y así lo confirma Bernáldez Montalvo[19]: «¿Fue pues Cervantes alumno de López de Hoyos en el Estudio municipal, como reza una lápida conmemorativa de esa institución? Los madrileñómanos lo afirman sin reservas. Los cervantistas críticos lo dudan o lo niegan en redondo. Hay algo seguro: solo lo sería por pocos meses. Cervantes huyó de Madrid hacia diciembre de 1568, por cierto lance con Antonio Sigura. Hoyos no ganó la cátedra hasta el 29 de enero de ese año. Réstense además las vacaciones y posibles cierres por obras. Mas la gran pega no es el *cuánto*, sino el *cuándo*: Cervantes cursando a los 20 años unos estudios concluidos normalmente a los 15 [...]. Hoyos no miente; pero engaña».

Ya nos hemos referido a la opinión de A. Alvar y ahora damos la de J. M. Lucía[20]: «Un buen ejemplo de este cambio de paradigma y de situación educativa, que vivió Cervantes en sus propias carnes, lo encontramos en el Estudio de la Villa de Madrid, que será regentado desde 1568 a 1583 por el humanista Juan López de Hoyos que ahora podemos situar en el sistema educativo de la época gracias a los estudios de Alfredo Alvar, muy alejado de los adjetivos de otros tiempos que hablaban del "catedrático de Gramática" como el centro de un foco de humanismo en Madrid, equiparable en prestigio e influencia a la cercana Universidad Complutense [...]. La única documentación que conservamos de la educación de Cervantes es la confesión que López de Hoyos hace en la *Historia y relación verdadera* que cuenta las celebraciones preparadas en Madrid para lamentar la pérdida de la reina Isabel de Valois en 1568 en la que se refiere a Miguel de Cervantes como "nuestro caro y amado discípulo". Esta sola alusión ha hecho pensar a los biógrafos que Miguel frecuentó desde 1568 el Estudio de la Villa, a la que entraría a la edad de 21 años, una edad muy superior a la del resto de los alumnos que la frecuentarían. Más plausible parece la hipótesis defendida por Alfredo Alvar, en que "discípulo", por muy caro y amado que fuera, no se refiere tanto al Estudio de la Villa como a la escuela privada que mantendría en Madrid López de Hoyos antes de ser nombrado Catedrático de Gramática en 1568».

---

[19] J.M. Bernáldez Montalvo, *Historia de un Institución madrileña*, págs. 71-76.

[20] J. M. Lucía, *La juventud de Miguel de Cervantes*, págs. 106-108.

Como se puede comprobar por las reflexiones de Bernáldez Montalvo, de A. Alvar y de J. M. Lucía, los estudios de Cervantes en el Estudio no están nada claros. En efecto, resulta sorprendente que estudiara allí a sus 21 años y que López de Hoyos le llamara «charo y amado discípulo» cuando fue muy poco el tiempo que pudo estar con él. Tampoco me convence la solución de las clases particulares, porque no sabemos si López de Hoyos las daba y si Cervantes disponía de los medios económicos para pagarlas. A esto se añade el hecho de que, en el caso hipotético de que diera esas clases particulares, serían de carácter humanístico de acuerdo con su formación y con los libros que poseía en su biblioteca, mientras que los estudios de Cervantes, según sugiere J. M. Lucía[21], estarían orientados al aprendizaje de la caligrafía con vistas a posibles trabajos como escribano. Todavía resulta más extraño que hiciera tal elogio, porque por entonces Cervantes era ya un perseguido de la justicia por orden de Felipe II, a causa del incidente con Antonio Sigura.

3. Ingenio lego

En su tiempo, a Cervantes se aplicó el apelativo de «ingenio lego», tal como recogió Tamayo de Vargas. Pero no para todos significa lo mismo esa expresión. Si nos remontamos a su etimología, en griego significa "del pueblo", en oposición a la clase dirigente. En Roma, *laicus* tuvo la misma significación. Con la evolución lingüística se originó el doblete *laico*/*lego*, usados ambos en el lenguaje eclesiástico. *Laico* se aplicó, como equivalente de *seglar*, al "hombre del pueblo" en oposición a *clérigo*, mientras que *lego* designaba al "fraile que no tenía las órdenes clericales". En todos sus empleos, a lo largo de la historia ha tenido las connotaciones de "falta de estudios", "escasez de cultura", etc. Más en concreto, en el Renacimiento todo eso implicaba el desconocimiento de la lenguas de cultura, esto es, del latín y del griego. «Ingenio lego» equivalía a «poco latín y menos griego», como calificó Ben Johnson a Shakespeare. El caso de Cervantes es exactamente el mismo.

Así ha sido interpretado por los grandes «cervantistas», como Schevill y Bonilla en su edición del *Persiles*[22]: «Cervantes, cuyos conocimientos en materia de idiomas clásicos debieron de ser muy superficiales, leyó probablemente la *Eneida* en la versión de Gregorio Hernández de Velasco».

Ahora bien, como la erudición clásica en el «corpus cervantino» es inmensa y los estudios medios de Cervantes son problemáticos y los universitarios no existieron, los críticos se plantean cómo pudo adquirirla. Ya hemos reflexionado sobre el autodidactismo y las traducciones. También se han propuesto soluciones peregrinas, como que la aprendió en las academias literarias, en los sermones de las iglesias o, incluso, en su trato con la gente en posadas, etc. Se nota que esos críticos no saben lo que cuesta

[21] J. M. Lucía, *La juventud de Miguel de Cervantes*, págs. 108-109.

[22] R. Schevill y A. Bonilla, Introducción a su edición del *Persiles*, pág. XXXV.

aprender el latín y el griego, cuyo dominio exige un continuado estudio durante toda la vida, como lo hicieron los humanistas. Bien lo sabemos los que llevamos toda la vida dedicados al estudio y la enseñanza de las lenguas clásicas.

Ya en el orden práctico y general, cuando una persona conoce mal una materia, procura esquivarla o prescindir de ella, pero en el caso de Cervantes y de Shakespeare ocurre todo lo contrario. En efecto, a la mínima oportunidad recurren a citas o referencias grecolatinas o, incluso, a introducir frases en latín.

4. ¿Una vida de estudio?

En el mejor de los casos, aunque Cervantes hubiera tenido una buena formación secundaria, esa circunstancia no sería suficiente paras explicar el altísimo nivel de las referencias y alusiones clásicas reflejadas en las obras del *corpus*. En efecto, aun habiendo hecho estudios en las mejores universidades, los grandes humanistas (y el autor de esas obras lo tuvo que ser) seguían estudiando para llegar al dominio de los autores griegos y latinos. Podemos poner el ejemplo de Vives, de quien se conservan varios testimonios de esa vida de estudio en su *Epistolario*, pág. 315:

> No está peor la situación en España, sino porque me dicen que no encontraré facilidades para mis estudios.

en pág. 348:

> Procura, pues, que no pase día alguno sin leer y escribir algo, y piensa que donde quiera que te halles tu escuela han de ser los libros, el trabajo tranquilo, el espíritu dispuesto y alegre para el estudio

y en pág. 450 (cuando tenía 35 años):

> Mi gozo son los estudios, pero que no me impidan convivir con los míos. Para mí esto me sirve de alivio en medio de las preocupaciones y afanes del estudio.

Además, en *Introductio ad sapientiam* escribió este consejo, pág. 38:

> No pases ningún día sin leer, escuchar o escribir algo que acreciente tu erudición, tu discernimiento o tu virtud

que, sin duda, practicó él.

Y lo mismo hicieron sus amigos Erasmo, Moro y Budé. Por el contrario, la vida de Cervantes no pudo ser más opuesta a la vida de estudio. Buena parte de ella la

ocupó en el ejército (1571-1575), en la prisión de Argel (1576-1581) y en comisiones (1587-1601). Durante esos treinta años, prácticamente no pudo leer ni estudiar nada, porque ni podía llevar libros consigo ni podía consultarlos en bibliotecas. En resumidas cuentas, lo poco que aprendió en sus años juveniles no lo pudo aumentar en los años de madurez. ¿De dónde le llegó la extraordinaria sabiduría clásica reflejada en el *Quijote*? En buena lógica, es «de toda imposibilidad imposible», como se dice en esa obra.

Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Historia septentrional

I. El *Persiles* y Vives unidos por Américo Castro

En mi anterior libro, *El verdadero autor*, rendí el justo y merecido homenaje a don Américo Castro, el más grande «cervantista» de todos los tiempos y maestro, a su vez, de insignes «cervantistas». Él fue también el que más atención prestó a la presencia de Vives en el «corpus cervantino». Ahora, en el estudio del *Persiles*, quiero renovar ese homenaje, esta vez en forma de desagravio por la ofensa e insulto inferidos en unas descalificadoras líneas de Jorge García López en su *La figura en el tapiz*, donde se puede leer este párrafo[23]: «Pero entre sus muchos perfiles negativos, y aparte de la seria desorientación que supone tal idea, quizá lo peor del fantasma del *ingenio lego* sea que aísla al *Quijote* del contexto histórico que le es propio. Lo más perjudicial de tan estrambótica idea es que nos impide percibir su obra como una respuesta extraordinaria a los retos del humanismo finisecular del último Quinientos, que hacía aguas por todas las cuadernas. Para enfrentarse a esos mitos decimonónicos, frecuentados por los estudiosos hasta la segunda mitad del Novecientos, Américo Castro, quizá el cervantista más influyente del siglo XX, se imaginó dos novelones que han gozado de notable predicamento».

Todo eso para defender que el *Quijote* no es erasmista, en contra nada menos que de Menéndez Pelayo, del propio Castro, Marcel Bataillon, Antonio Vilanova, Francisco Márquez Villanueva y Alban K. Forcione entre otros. En ese homenaje y desagravio voy a recordar un pasaje del *Persiles*, que Castro relaciona con otro de Vives en *De anima et vita*[24]: «Por los textos antes citados, y por el tono general de sus obras –más

[23] J. García López, *La figura en el tapiz*, pág. 22.

[24] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 83-84.

adelante hablamos de ello–, Cervantes parece tomar ante los milagros una posición más crítica que asertiva; le interesa, ante un fenómeno humano, expresar sorpresa o reaccionar irónicamente: "Efectos vemos en la naturaleza, de quien ignoramos las causas; adormécense o entorpécense a uno los dientes de ver cortar con un cuchillo un paño" (*Persiles*, 595 b). Aunque más bien que de naturaleza en general, convendría hablar en este caso de la inexplicable e imprevisible "naturaleza" de la vida humana, un tema ya abordado por Luis Vives. El citado texto del *Persiles* continúa: "Tiembla tal vez un hombre de un ratón, y yo lo he visto temblar de ver cortar un rábano, y a otro le he visto levantarse de una mesa de respeto por ver poner unas aceitunas". Vives trató en *De anima* ("Tratado del alma") del relativismo de los placeres y desagrados:

> Si uno mirase tres o cuatro veces seguidas objetos de oro y plata, primorosas y lindas pinturas [...], se hartará de tal manera que le causará enojo mirar más; en cambio, jamás se saciará de mirar y contemplar praderas, montes, huertas, vegas, cielos, ríos, cielo, mar, por la razón de que cada cosa –*cada uno*, pensaría Vives– se deleita con lo que le es adecuado y conveniente, y a nosotros, que somos seres naturales, nos interesan más las obras de la Naturaleza que las del artificio humano [...]. Interminable sería exponer las peculiares clases de disgusto, de cada uno [...]. Los hay a quienes ofenden ciertos ademanes, el modo de andar, de sentarse, de mover las manos, de hablar. Y aun los hay a quienes saca de sí ver una arruga en el vestido de otro.

El hombre era para Vives un "animal difícil"; para muchos es grato censurarlo todo y cobrar así "fama de ingeniosos", porque hace falta mayor esfuerzo para "establecer diferencias entre lo bueno y lo malo, como compete a un hombre de talento y cordura". No digo que Cervantes hubiera leído a Vives; pero ambos coincidían en conceder alto valor a la observación y discreto análisis de los fenómenos de vida humana, a relacionar el *fuera* con el *dentro* del hombre. Lo cual, además de responder a un modo de pensar, hacía posible crear figuras literarias con conciencia de ser una individualidad, y no solo ejemplificación de un tipo abstracto».

Las últimas líneas de Castro son extremadamente significativas, porque, según él, en la forma de pensar de Vives estaba la posibilidad de crear figuras literarias de carne y hueso. Además, la concordancia de ideas detectada le lleva a imaginar que Cervantes había leído a Vives, lo que no se atreve a afirmar, sin duda, por el hecho de que Cervantes no sabía el latín suficiente. En realidad, lo que yo hago en este trabajo no es sino ampliar ese precedente del gran maestro y continuar la dirección erasmista defendida por él y considerada en la actualidad como prevalente, como escribió en 2005 A. Alvar Ezquerra[25]: «Menéndez Pelayo fue el primero en batirse el cobre por Cervantes erasmista, para intentar que no lo hicieran su banderín los liberales del XIX/

[25] A. Alvar Ezquerra, *Cervantes. Genio y libertad*, pág. 387, nota 42.

XX. Luego le siguieron Américo Castro y Bataillon. A día de hoy, negar el erasmismo de Cervantes es negar una clarísima evidencia».

II. Bibliografía fundamental

Entre la numerosa bibliografía sobre el *Persiles*, voy a comentar aquí las ediciones y los trabajos que más me han ayudado en la realización de mi estudio.

1. Ediciones

1.1. Edición de Carlos Romero Muñoz (6ª edición, 2015). Aunque en la portada no figura «edición crítica», ciertamente lo es, porque a lo largo de toda ella el editor discute las variantes que se han dado a lo largo de la historia del texto y razona las lecturas que adopta. En conjunto, me parece una excelente edición, porque, además de la razonada admisión de las lecturas, contiene una extensa introducción y unos amplios comentarios, en los que recoge las aportaciones anteriores y justifica su postura. Este elogio no implica que esté de acuerdo con todo lo que defiende Romero. Antes bien, tengo bastantes discrepancias en algunos de sus planteamientos. Eso sí, el texto que reproduzco en mi trabajo es el de esta edición. Quien critica duramente la edición de Romero es Michael Nerlich, aunque reconoce que es una buena edición.

1.2. Edición de Rodolfo Schevill y Adolfo Bonilla (1924). En mi opinión, lo mejor de esta edición son sus amplios comentarios, en los que sobresale la identificación de las fuentes, especialmente de las clásicas, de las que ambos editores eran grandes conocedores.

1.3. Edición de Juan Bautista Avalle-Arce (1969). Contiene una buena introducción biográfica y abundantes notas.

2. Monografías

2.1. Joaquín Casalduero. *Sentido y forma de Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1947 y 1975). Como en los estudios de otras obras «cervantinas», Casalduero investiga el sentido y forma del *Persiles*, también desde sus habituales perspectivas de potenciación del Barroco. Los tres capítulos que componen la obra («El hombre en su esencialidad primera. El mundo mítico-histórico-legendario», «El hombre en la sociedad y la historia» y «La realidad copiosa: Portugal, España, Francia e Italia. La verdad en Roma»), son demasiado generalistas para un estudio filológico.

2.2. Alban K. Forcione. *Cervantes, Aristotle and the Persiles* (1970). Como todos los que ha escrito Forcione sobre el «corpus cervantino», este libro también me parece

excelente. En él hay que resaltar la importancia que concede a Aristóteles en la concepción del *Persiles* y del *Quijote*, especialmente en lo que se refiere a teoría literaria. Se halla estructurado en cuatro partes, con cuyos títulos quedará perfectamente explícito el contenido. La primera: «Genesis of the *Persiles*. Romances of chivalry and the clasical aesthetic». Segunda: «Cervantes and the classical aestehtic. *Don Quixote*». Tercera: «Cervantes and the classical aesthetic. *Persiles y Sigismunda*». Cuarta: «The cervantine figure of the poet: Impostor or God?».

2.3. A. K. Forcione. *Cervantes' Christian Romance* (1972). Este libro está concebido como una revisión de la parte final del anterior. Consta de los siguientes cuatro capítulos: «Imitation and innovation», «Plot», «Episodes» y «Literature in the *Quixote* and the *Persiles*». Con solo el título queda clara la tesis que defiende, o sea, que se trata de una novela cristiana. La ampliaremos en el capítulo «Naturaleza de la obra».

2.4. Massimo Fusillo. *Antonio Diogene. Le incredibili avventure al di là di Tule* (1990). Es un libro interesante en el que se defiende la influencia del novelista griego Antonio Diógenes sobre el *Persiles*. Consta de una amplia introducción, el texto de Focio con traducción italiana y la traducción latina de Andreas Schott.

2.5. Diana de Armas Wilson. *Allegories of Love. Cervantes' Persiles and Sigismunda* (1991). Es una sugestiva obra por las nuevas perspectivas que abre a la investigación. De especial interés resulta su estudio sobre las alegorías, aplicado a la personificación de la «Sensualidad». El pensamiento platónico queda centrado en la figura del «andrógino», que tiende hacia «un escandaloso intercambio de género». La autora considera que el *Persiles*, con sus rupturas, cambios y elipsis, constituye una revolucionaria forma de escribir. Entre esas rupturas, analiza las trece historias o novelas ejemplares intercaladas, poniendo de relieve las alegorías del amor.

2.6. Javier González Rovira. *La novela bizantina de la Edad de Oro* (1996). Es un excelente estudio tanto de la influencia de las novelas griegas en las españolas como de las características de esta últimas. En el *Persiles* trata los siguientes aspectos: «El *Persiles* y la crítica», «La trama bizantina y el influjo de Heliodoro», «Periandro, narrador homodiegético y la recepción interna», «El carácter ejemplar de los protagonistas y su tratamiento humano», «El sentido religioso y los elementos maravillosos».

2.7. Isabel Lozano Renieblas. *Cervantes y el mundo de Persiles* (1998). Frente a las interpretaciones anteriores del *Persiles* (una obra escindida en dos y una obra de tesis dirigida a la clase alta), Lozano Renieblas se propone abrir una nueva vía y defiende que es una obra unitaria y de solo entretenimiento. Desde esta perspectiva, divide su estudio en tres capítulos: «El tiempo», «El espacio», «El mundo». Yo no estoy de acuerdo con que el *Persiles* sea una obra de puro entretenimiento, pero creo que el libro abres nuevas perspectivas, por ejemplo en la acomodación de espacio y tiempo.

2.8. Jean-Marc Pelorson. *El desafío del Persiles* (2003). Es un libro breve, centrado en la caracterización de la novela como llena de sorpresas, novela «pastiche», «interna-

cional», del deseo y transgresiva. El aspecto que me parece más interesante es el relativo a los distintos deseos, especialmente el agustiniano deseo de Dios, tan importante en la obra. Figura también en el volumen un estudio de los nombres del *Persiles* hecho por Dominique Reyre.

2.9. Michael Nerlich. *El Persiles descodificado o la «Divina comedia» de Cervantes* (2005). Es una obra muy amplia (756 páginas de apretada letra), de difícil lectura y bastante polémica, en cuanto que critica con bastante dureza las opiniones de casi todos los investigadores anteriores. Especialmente crítico se muestra con Carlos Romero, a pesar de que considera que su edición es buena. Contiene una gran riqueza de ideas, que es imposible resumir en unas líneas. Es por completo original la concepción del *Persiles* como la *Divina comedia* del autor, que a mí me parece lo más convincente del libro.

2.10. Michael Armstrong-Roche. *Cervantes' Epic Novel: Empire, Religion, and the Dream Life of Heroes in Persiles* (2009). Es una obra de gran aliento, centrada en la concepción del *Persiles* como novela épica. En este sentido, los diversos capítulos responden a los temas clásicos de la épica, esto es, las batallas y victorias, la religión y el amor. Roma es concebida como síntesis de las dos ciudades de san Agustín. Dentro del aspecto religioso, el autor pone de relieve la influencia prevalente de la religiosidad paulina, por encima de la contrarreformista. En cuanto a los héroes, la preferencia por Persiles es manifiesta en cuanto ejemplifica el amor conyugal, la caridad, la poesía y la justicia. Finalmente, destaco en la obra la consideración de que el autor del *Persiles* ofrece a sus lectores un modelo de educación de príncipes.

2.11. Isabel Lozano Renieblas. *Cervantes y los retos del «Persiles»* (2014). En este libro continúa Lozano Renieblas la investigación del anterior, esto es, interpretar la obra desde la crítica estética. Hace interesantes aportaciones sobre la retórica, los relatos orales, la poética de la novela de aventuras, los libros de viajes medievales y las fuentes del *Persiles*.

2.12. Miguel Alarcos Martínez. *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles. Hacia una aproximación inmanente* (2014). En este libro, que es una parte de su tesis, Alarcos Martínez lleva a cabo un estudio profundo de los pasajes de Virgilio y de Heliodoro presentes en el *Persiles*. En él defiende que el autor hizo una reelaboración de ellos, llegando a su amalgama o *contaminatio*.

3. Artículos

3.1. Pioneros y fundamentales son los tres artículos del gran hispanista Rudolph Schevill: «Studies in Cervantes. *Persiles y Sigismunda*. I. Introduction» (1906), «Studies in Cervantes. *Persiles y Sigismunda*. II. The Question of Heliodorus» (1907), «Studies in Cervantes. *Persiles y Sigismunda*. III. Virgil's Aeneid» (1908).

3.2. Importante por el planteamiento de los conocimientos geográficos me parece el artículo de Ricardo Beltrán y Rózpide «La pericia geográfica de Cervantes demostrada con la *Historia de los trabajos de Persiles y Sigimunda*» (1924).

3.3. Magnífico, como todo lo suyo, es el amplio trabajo de Antonio Vilanova «El peregrino andante en el "Persiles" de Cervantes» (1949). En él establece la relación entre la peregrinación amorosa y la alegoría de la peregrinación humana.

3.4. Con el trabajo de David Weissert «Cervantes und Antonius Diogenes» (1967) se consolida la influencia de la novela griega en *Las maravillas de más allá de Tule* en el *Persiles*.

3.5. Rafael Osuna ha trabajado, sobre todo, en rastrear los descuidos del autor, así en «Vacilaciones y olvidos de Cervantes en el "Persiles"» (1972). Por mi parte, considero que esa investigación no tiene demasiado interés, porque es bien conocido que el autor escribía muy deprisa y no volvía sobre lo escrito, por lo que es normal y justificable que se le pasaran por alto detalles formulados de otra forma en otros pasajes.

3.6. Para la influencia del platonismo y agustinismo en el *Persiles*, son fundamentales los trabajos de Antonio Martí Alanis «Platonismo y agustinismo en el *Persiles*» (1983) y «Ecos de utopías de Platón en el *Persiles*» (1995).

3.7. Para el estudio de los nombres en el *Persiles* es interesante el artículo de Clark Colahan «Toward an Onomastics of Persiles / Periandro and Sigismunda / Auristela» (1994).

3.8. La actualización de los conocimientos sobre Tule y sobre las fuentes geográficas en general ha sido realizada por Mª Carmen Díaz de Alda Heikkilä en «"Ultima Thule" y el contexto nórdico de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*» (2001).

3.9. David A. Boruchoff, en su artículo «Persiles y la poética de la salvación cristiana» (2001), amplía los conceptos tradicionales referentes a la concepción del *Persiles* como obra de peregrinación cristiana.

3.10. Para el estudio de las fuentes clásicas, especialmente las de Ovidio y las de Platón, es interesante el trabajo de Francisco Javier Escobar Borrego «El binomio *formonsitas* / *pulchritudo* en el Persiles» (2007).

3.11. El volumen *Peregrinamente peregrinos* (2004) recoge las ponencias y comunicaciones presentadas en el Quinto Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas, celebrado en Lisboa (2003). En total son 57 interesantes trabajos, todos ellos sobre el *Persiles*.

III. Dudas sobre la autoría de Cervantes

Al inicio del estudio del *Persiles*, me parece oportuno plantear las dudas que me han surgido sobre la autoría y que están en el origen de este trabajo.

1. El *Persiles* está estructurado sobre tres obras clásicas, dos griegas y una latina: *Las Etiópicas* de Heliodoro, la *Eneida* de Virgilio y *Las maravillas de más allá de Tule* de Antonio Diógenes. Es necesario precisar que no se trata solo de influencias, sino de estructuración y configuración, para las que se necesita un conocimiento profundo. La *Eneida*, ciertamente, era una obra muy conocida, pero no lo era tanto *Las Etiópicas* y casi por completo desconocida *Las maravillas de más allá de Tule*. De la *Eneida* existía la traducción de Gregorio Hernández de Velasco. De *Las Etiópicas* había dos traducciones: la anónima de Amberes, hecha sobre el francés, y la de Fernando de Mena, hecha sobre el latín. De *Las maravillas de más allá de Tule* hizo una traducción al latín el jesuita Andreas Schott.

   Pues bien, parece evidente que, para tomar como modelos estructurales tres obras clásicas, había que tener una buena formación en griego y en latín, especialmente para poder hacer una fusión de las tres, con vistas a conseguir una creación nueva. Sin embargo, como hemos comprobado en la «Introducción», Cervantes no tenía esa formación. En ese caso, ¿por qué llega incluso a citar en latín unos versos de una obra tan difícil como las *Geórgicas*?
2. Las dos obras fundamentales de la nueva estructuración, esto es, *Las Etiópicas* y la *Eneida*, se desarrollan en el mundo mediterráneo, incluyendo África. Era un mundo que Cervantes podía conocer bien por su biografía. ¿Cómo, entonces, se le pudo ocurrir cambiar el itinerario, trasladándolo a las tierras del norte de Europa, completamente desconocidas para él? Es cierto que la remota Tule figura en el título de la novela de Antonio Diógenes, pero es prácticamente imposible que Cervantes conociera la traducción latina de esta obra. Podemos seguir preguntándonos por qué se elige Inglaterra, cuando los protagonistas podían viajar hacia el sur por Alemania y Francia hasta llegar a Roma. El paso por España puede estar justificado por razones obvias, pero ¿por qué pasan por Portugal?
3. Además de las tres obras clásicas citadas, en el *Persiles* hay referencias a otros muchos autores griegos y latinos, como Platón, Aristóteles, Eliano, Terencio, Ovidio, Plinio, etc. Los comentaristas suelen recurrir al uso de traducciones, pero esa solución no siempre es válida, porque había muchos que no estaban traducidos. En el caso particular de la influencia de Plinio, que algunos críticos consideran importante, solamente estaban traducidos los libros VII y VIII. Entonces, ¿cómo se explican las referencias a otros libros de la extensa obra pliniana?
4. Por lo que se refiere a la fuentes geográficas sobre el norte de Europa, la mayor parte de las obras y mapas tomada en consideración por los investigadores estaba escrita en latín renacentista y publicada fuera de España. En estas con-

diciones, la duda es si Cervantes tenía los medios económicos para acceder a toda esa bibliografía y si estaba capacitado para entenderla.

5. Entre las abundantes citas bíblicas, hay algunas de libros poco conocidos como *Éxodo*, *Levítico* y *Eclesiástico*, lo que implica un dominio de todo el *Antiguo Testamento*. En este ámbito, hay que preguntarse si Cervantes conocía tan bien la Biblia como para hacer de ella una continua fuente de inspiración, complementaria de la del mundo clásico. Téngase, además, presente que casi necesariamente había que leer la Biblia en latín, dado que había una sola traducción, la de Casiodoro de Reina, con ediciones en 1569 y 1602 (esta última editada en Ámsterdam). A esa escasez hay que añadir que la lectura de la *Biblia* en romance estaba perseguida por la Inquisición. Se puede afirmar, por tanto, que, para dominar la *Biblia*, había que dominar el latín.
6. De acuerdo con el título de la obra del gran investigador Alban K. Forcione, *Cervantes' christian romance*, el *Persiles* es una novela cristiana. Y las dudas en este campo son si Cervantes tenía los suficientes conocimientos religiosos y teológicos para expresar lo que aparece en el *Persiles*; también si su vida fue tan cristiana como para inspirar una novela de esa naturaleza. El desarrollo de su vida, incluyendo sus trabajos, su matrimonio y su entorno familiar no parecen muy cristianos. En cuanto al hecho de que en sus últimos años entrara en la Tercera Orden de san Francisco, no resulta significativo a este respecto.
7. Siguiendo con el cristianismo de la obra, ¿cómo se explica la influencia de san Agustín, tan importante, que el editor Romero llega a considerar el agustinismo «la cifra», esto es, la clave del *Persiles*? ¿Tantos conocimientos y aprecio tenía Cervantes del santo de Hipona?
8. En el Persiles se ofrece una imagen muy favorable de Inglaterra. ¿Cómo se explica esa actitud ante un país que era enemigo mortal de España?
9. Si el autor fue Cervantes, ¿cómo se explica la comparación del valenciano con el portugués, así como el elogio que se hace de ambas lenguas? ¿Acaso sabía Cervantes las dos lenguas? Téngase presente que no es elogiada ninguna otra lengua de los países por donde pasan los peregrinos: ni el noruego, ni el inglés, ni el catalán, ni el francés, ni el italiano y, ni siquiera, el español. Esto último no parece adecuado a un castellano como Cervantes.
10. Conclusión. Mi respuesta a todas esas dudas en relación con Cervantes es negativa, fundamentalmente por las razones que hemos dado en «Introducción: Cervantes y las lenguas clásicas». Por el contrario, completamente positiva en el caso de Vives, porque tuvo un conocimiento personal de, por lo menos, algunas tierras del norte de Europa, conocía bien las fuentes estructurantes de la obra, así como a los restantes autores clásicos, dominaba las lenguas clásicas y las principales modernas, tenía un conocimiento exhaustivo de la *Biblia*,

era lo suficientemente religioso como para escribir una obra de inspiración cristiana, era el máximo especialista de la época en san Agustín, tan decisivo en el *Persiles* y, finalmente, vivía en el lugar más adecuado para conocer todos los descubrimientos geográficos, tanto por su proximidad a Carlos V como por estar en los Países Bajos los mejores cartógrafos de Europa.

IV. Naturaleza de la obra

1. Juicios globales

Los juicios globales que se han formulado sobre el *Persiles* son muy distintos e, incluso, opuestos. En efecto, van desde los negativos de los más grandes críticos, como M. Menéndez Pelayo y Rudolph Schevill y Adolfo Bonilla, hasta la entusiasta admiración de Michael Nerlich. Como esa diversidad de visiones de una obra puede ser instructiva para los críticos actuales y futuros, merece la pena reproducir una pequeña selección de las apreciaciones más significativas.

Hay que empezar por Menéndez Pelayo, quien en su juvenil *Historia de los heterodoxos españoles* habló de «debilidad senil»[26]: «Y, sin embargo, cuando en su vejez hizo un libro de aventuras, especie de novela bizantina, imitación de Heliodoro, tejida de casos maravillosos, no dudó, sin duda por debilidad senil, en acudir a los prodigios algo pueriles de la magia». Sin embargo, años más tarde cambió por completo su valoración[27]: «Mucho más de personal hay en la obra de la vejez de Cervantes, en el *Persiles*, cuyo valor estético no ha sido rectamente apreciado aún, y que contiene en su segunda mitad algunas de las mejores páginas que escribió su autor».

Volviendo a la negatividad, también fue negativa la valoración de R. Schevill y A. Bonilla en su edición[28]: «Todo esto sería de perlas si lo entendiésemos; pero, desgraciadamente, no tenemos ahora el mismo concepto que Cervantes de lo que es "verissímil" y "puede pasar al sabor de la verdad". Al dejar suelta la rienda a su imaginación el autor del *Quixote* erró el camino por única vez en el *Persiles*».

Por encima de todas las positivas, figura la de M. Nerlich[29]: «[...] y esta relectura me ha permitido descubrir una obra totalmente incomprendida en cuanto a su gran estructura de viaje "romano y visigodo" así como "estelar" –estructura que (según mi profunda convicción) los contemporáneos de Cervantes comprendieron (o pudieron comprender)– y esta obra es hermana gemela de la *Divina Comedia*, en la que por otra parte se inspira, una obra rigurosamente construida según fórmulas numérico-simbó-

[26] M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, IV, pág. 92.

[27] M. Menéndez Pelayo, «Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboración del *Quijote*», pág. 456.

[28] R. Schevill y A. Bonilla, Introducción a su edición, págs. XVI-XVII.

[29] M. Nerlich, *El Persiles descodificado, o la "Divina comedia" de Cervantes*, pág. 20.

licas como la de Dante, y esta obra, testamento-mensaje humanista de Cervantes, es histórica, política y filosófica a la vez, y habría que clasificarla entre las más importantes de la literatura mundial de su época».

Por lo que a mí respecta, ni que decir tiene que estoy de acuerdo con las valoraciones positivas, pues considero que el *Persiles* es una obra extraordinariamente compleja, en la que hay mucho de teoría literaria, de teología, de filosofía, de erudición clásica y bíblica, de geografía, de historia, de ciencias, de psicología etc. Todo esto lo comprobaremos en los diversos capítulos de este trabajo.

2. Interpretaciones concretas

Más interés que los juicios globales tienen las interpretaciones que se han hecho sobre el aspecto predominante del *Persiles*. En este sentido ha sido considerado como una obra cristiana, una obra católica contrarreformista, una obra protestante, una obra símbolo de la peregrinación de la vida humana, una obra de puro entretenimiento, una obra trasunto de la *Divina comedia*, una obra histórica, una obra astronómico-astrológica.

2.1. Una obra cristiana

Así es considerada, sin más precisiones, por Forcione en su libro *Cervantes' christian romance. A study of Persiles y Sigismunda*. La plasmación de ese cristianismo se da, especialmente, en las palabras de Auristela[30]: «Las misteriosas palabras de sabiduría que Auristela ofrece a Periandro siguiendo su intrucción por los penitenciarios en Roma forman una apropiada conclusión para el análisis de la estructura del Persiles. Porque las palabras no solo representan una concisa exposición de la visión que anima la obra, sino que también proporcionan una analogía de su estructura.

> Nuestras almas, como tú bien sabes, y como aquí me han enseñado, siempre están en continuo movimiento y no pueden parar sino en Dios, como en su centro. En esta vida los deseos son infinitos, y unos se encadenan de otros, y se eslabonan, y van formando una cadena que tal vez llega al cielo, y tal se sume en el infierno (pp. 458-459)».

La palabra clave de ese texto y de la obra es *cadena*, que tiene un valor metafórico[31]: «Por una parte, la cadena arquetípica que enlaza los reinos terrenal y sobrenatural es un vehículo convencional para la descripción del movimiento vertical de todo cristiano en su ascenso al cielo o en su descenso al infierno. Evocando al arquetipo, la cadena de

[30] A. K. Forcione, *Cervantes' christian romance. A study of Persiles y Sigismunda*, pág. 142.
[31] A. K. Forcione, *Cervantes' christian romance. A study of Persiles y Sigismunda*, págs. 142-143.

Auristela se convierte en una analogía apta para la peregrinación de los héroes desde el fin de la tierra hasta Roma, imagen de la ciudad celeste, porque, como ha sido indicado antes, en un nivel del significado simbólico contenido en el *Persiles*, la peregrinación representa la salvación del alma humana y su subida al cielo».

2.2. Una obra católica contrarreformista

Uno de los iniciadores de esta interpretación fue el italiano Cesare de Lollis, quien dedica un amplio estudio al *Persiles* dentro de su obra *Cervantes reazionario*. En él alude varias veces a la situación que siguió al concilio de Trento, entre ellas la referente al matrimonio[32]: «De todos modos, el matrimonio, aspiración obligatoria de los personajes novelescos que florecieron a la sombra de la contrarreforma, es uno de los temas que Cervantes utiliza para la trama moral de su novela, en homenaje a las innovaciones del concilio de Trento».

Por su parte, Joaquín Casalduero acentuó esa visión contrarreformista: «En el *Persiles* queda realizado el ideal de la Contrarreforma. Se ve otra vez la realidad, y la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, por medio de los sacramentos, lava al hombre arrepentido de toda culpa, devolviéndole la belleza con que fue creado».

2.3. Una obra protestante

Sugerida por Carlos Alberto Moreyra en su artículo «Los credos del *Persiles*», la interpretación protestante del *Persiles* ha sido defendida por M. Nerlich, basándose en que los países de origen de los protagonistas eran protestantes. Por eso, critica el hecho de que los estudiosos no hayan tenido en cuenta esta interpretación[33]: «Para decirlo de otra manera, la idea de que con esta novela Cervantes quiera evocar el protestantismo como una posibilidad del ser, o como una posibilidad de origen de seres excelentes, de humanistas virtuosos, no resulta discutida por la investigación porque es aparentemente considerada como –a priori– inconcebible y no discutible». En la nota 25, después de criticar duramente la «lectura ultracatólica» de Roma, precisa Nerlich[34]: «Así que ridiculizando los hechos que molestan es como se intenta eliminarlos. Las consecuencias del nuevo descubrimiento en cuanto a la realidad histórica en Escandinavia deberían formularse de otra manera: "cuando Persiles y Sigismunda salen de Esandinavia, hace ya decenas de años que el protestantismo está definitivamente arraigado en Islandia, Finlandia y Dinamarca: por consiguiente tenemos que releer a la luz de esta información el texto del *Persiles*"».

---

[32] C. de Lollis, *Cervantes reazionario*, pág. 124.

[33] M. Nerlich, *El Persiles descodificado, o la "Divina comedia" de Cervantes*, pág. 50.

[34] M. Nerlich, *El Persiles descodificado, o la "Divina comedia" de Cervantes*, págs. 50-51.

2.4. Una obra símbolo de la peregrinación de la vida humana

Es lo que defendió Antonio Vilanova en «El peregrino andante en el *Persiles* de Cervantes». Con toda claridad aparece en una de sus conclusiones[35]: «La idea de la peregrinación amorosa y la alegoría de la peregrinación de la vida humana constituyen la clave del *Persiles* de Cervantes. En esta obra se otorga un contenido simbólico a la peregrinación como aventura y se da un sentido profundo a la peregrinación como escuela de la experiencia y aprendizaje de la virtud».

2.5. Una alegoría del amor

Es la interpretación defendida por D. de Armas Wilson en su *Allegories of love. Cervantes' Persiles y Sigismunda*. El centro de esa alegoría es el mito platónico del andrógino, con sus consecuencias de la diferenciación sexual y la complementariedad de las almas separadas. Ahí radica el principal núcleo argumental del *Persiles*[36]: «Fundamentando mi argumento en la observación de Quintiliano de que "una continua metáfora hace una alegoría" (allegoriam facit continua metaphora) (*Institutio oratoria* 9.2.46), constituiré el argumento principal del *Persiles* como una alegoría formal de la diferencia sexual». Para llegar a esa interpretación, hace un interesante estudio de la alegoría en general y en su aplicación al *Persiles*, concretada en los siguientes epígrafes: «Conceptos de la alegoría en el Renacimiento», «Personajes de Cervantes sobre la alegoría», «Personificaciones en el *Persiles*» y «Anticipación de las alegorías de Freud». Dentro de esa interpretación alegórica, D. de Armas descubre la influencia capital en el *Persiles* de la alegoría contenida en la *Psychomachia* del poeta español Prudencio, que estudiaremos en las fuentes.

Por lo que se refiere a la figura retórica de la alegoría, es importante para la tesis que defendemos recordar aquí que Vives trató de la alegoría en varios pasajes de *De ratione dicendi*, así como que él mismo la puso en práctica en su *Bucolicarum Vergilii interpretatio potissimum allegorica*. En cuanto a los aspectos teóricos, podemos traer a colación uno de los pasajes de *De ratione dicendi*, pág. 156:

> Las representaciones alegóricas producen un efecto muy agradable en las piezas teatrales, y no resulta enojosa una cierta oscuridad que haga que el oyente aguce su ingenio, siempre y cuando no sobrepase los límites de comprensión del vulgo, a quien van destinados tales pasatiempos, pues aquello que el pueblo no alcanza a entender, por esa misma oscuridad, le resulta más enojoso que agradable.

[35] A. Vilanova, *Erasmo y Cervantes*, pág. 402.
[36] D. de Armas Wilson, *Allegories of Love [...]*, pág. 48.

2.6. Una obra de puro entretenimiento

Es la teoría de I. Lozano Renieblas en sus dos libros: *Cervantes y el mundo del «Persiles»* y *Cervantes y los retos del «Persiles»*. En el primero afirma[37]: «¿Por qué si Cervantes escribió claramente que el *Persiles* era un libro de entretenimiento, la crítica lo ha interpretado casi de manera unívoca como un libro serio y edificante que expresa la ideología del propio autor? [...]. A mi modo de entender, es la única vía de abrir nuevas perspectivas en la comprensión del *Persiles*, desde la absoluta convicción de que no estamos ante una obra *ejemplar*, sino como apuntó el propio Cervantes, ante una obra de entretenimiento».

También defiende esa interpretación Augustin Redondo en su trabajo «El *Persiles* "Libro de entretenimiento" peregrino», donde afirma[38]: «Esa capacidad creadora ilustrada por una historia polifacética que utiliza los recursos de los "relatos bizantinos", pero que usa de la trasgresión con frecuencia y renueva el arte de contar, es lo que, en última estancia [*sic*], crea "ese placer del texto" que hace del *Persiles* un "libro de entretenimiento" peregrino y particularmente logrado».

Por otra parte, señala Redondo[39]: «Este concepto, "libro de entretenimiento", no asoma en ninguno de los tratados de los preceptistas, en particular, no figura en el del aristotélico López Pinciano». A lo que apostillo que puede ser que no apareciera la expresión, pero el concepto aparece ya formulado en el *Arte poética* de Horacio, unido, eso sí, al de la utilidad o provecho, v. 343-344: «Reúne todos los votos quien mezcla lo útil con lo dulce, deleitando y al mismo tiempo aconsejando al lector» y en v. 338: «Sean próximos a la realidad los lances creados para divertimento». La enseñanza de Horacio ejerció gran influencia a través de los tiempos, especialmente en el Renacimiento, por ejemplo en Vives, quien, en una carta al duque de Béjar, le incluyó la historieta de «la vida es sueño» y al final le ofrece la razón de haberlo hecho, pág. 572:

> Me pareció que debía escribirte este relato, porque me consta que te agradan estas fábulas, gracias a las cuales nuestro espíritu se halla mejor dispuesto para la virtud.

El agradar y deleitar (y ¿qué otra cosa es el entretenimiento?) son las finalidades del *Lazarillo*, tal como se dice en el Prólogo, págs. 3-4:

> [...] pues podría ser que alguno que las lea halle algo que le agrade, y a los que no ahondaren tanto los deleite.

---

[37] I. Lozano Renieblas, *Cervantes y el mundo del «Persiles»*, págs. 17-18.

[38] A. Redondo, «El *Persiles* "Libro de entretenimiento" peregrino», pág. 92.

[39] A. Redondo, «El *Persiles* "Libro de entretenimiento" peregrino», pág. 92.

2.7. Una obra trasunto de la *Divina comedia*

En la rica obra de M. Nerlich, la interpretación que predomina, por encima de ser una obra protestante, es la de considerarla una transposición de la magna obra de Dante, ya que así concibe la descodificación del *Persiles*, como reza en el título. Después de un larguísimo recorrido, Nerlich establece sus conclusiones en la última parte[40]: «Pues bien, pocas veces he leído una obra tan majestuosa, tan compleja, tan artísticamente estructurada y calculada, y tan audaz como *Los trabajos de Persiles y Sigismunda, historia septentrional*. Es de la misma madera con que Dante esculpió su *Divina Commedia*, y está –como la obra de Dante, a quien el *Persiles* rinde abierta y claramente homenaje– compuesta de acuerdo con combinaciones numéricas, simbólicas y emblemáticas que estoy lejos de haber visto, comprendido y descifrado en su totalidad. Porque la *Divina Commedia* es uno de los innumerables textos que alimentan y estructuran esta obra de Cervantes».

2.8. Una obra histórica

La dimensión histórica del *Persiles* es resaltada también por Nerlich, especialmente la historia visigótica española[41]: «Es un hecho: la exégesis no ha comprendido absolutamente nada de la concepción más evidente del texto de Cervantes, que evoca los orígenes de la España romana y sobre todo de la España cristiana y arriana haciendo recorrer a sus protagonistas, todos godos, primos de la nobleza española, o hispanogodos como los Antonios Padre e Hijo, Ricla y Constanza, el imperio visigodo, el camino de Golandia o Gotholania-Cataluña, haciéndoles pasar después –siempre siete septentrionales– por la *Septimania* (hoy Languedoc-Provenza), donde se reúnen con ellos las *Tres Damas Francesas*, descendientes de los *Hispanae* (habitantes de la *Septimania* de antaño), y finalmente la *Gallia Togata*».

Esa dimensión histórica romana y visigótica, puesta de relieve por Nerlich, se adecua perfectamente a Vives, que, por encima de todas sus otras facetas, era historiador. Por supuesto, de la romana, porque todas las obras suyas están llenas de referencias a la historia de Roma. Y también conocía la historia de los godos, pues no en vano escribió *Quinam fuerint gothi*, publicado en *Commentarii ad libros De civitate Dei* y censurado por la Inquisición.

2.9. Una obra astronómico-astrológica

Explotando las referencias astronómicas y astrológicas contenidas en el *Persiles*, Nerlich pone de relieve la importancia de esas disciplinas en el mensaje de la obra[42]:

[40] M. Nerlich, *El Persiles descodificado, o la "Divina comedia" de Cervantes*, pág. 691.
[41] M. Nerlich, *El Persiles descodificado, o la "Divina comedia" de Cervantes*, pág. 693.
[42] M. Nerlich, *El Persiles descodificado, o la "Divina comedia" de Cervantes*, págs. 691-692.

«Esta obra está rigurosamente compuesta y artísticamente lograda como un poema de Petrarca o de Baudelaire, *Le coup de dés* de Mallarmé o *–appunto– La Divina Commedia*, y uno de sus principios estructurantes es el de las constelaciones. Sobre todo las de la Osas Mayor y Menor, o del Carro Mayor y Menor, o si se quiere: de las combinaciones que reflejan sobre todo el simbolismo numérico cristiano con las cifras 4 y 7 en el centro (Osa/Carro – Cruz – horizonte – Virtudes/Pecados etc.) y a veces jugando con 1/2/3 (la Trinidad), 5 (las Vírgenes Prudentes), y 12 (los Apóstoles) etc.». Al final de su denso libro, después de haber estudiado el *Instrumento solar* (1528) de Sebastián Münster, termina así[43]: «En todo caso, pienso que se impone otra nueva lectura del *Persiles* desde la perspectiva de las reflexiones cosmológicas de aquella época sobre el hemisferio septentrional y particularmente sobre las constelaciones de las Osas o Carros».

Este aspecto astronómico-astrológico destacado por Nerlich también formaba parte de las preferencias de Vives, pues, de hecho, preparó una edición del *Poeticon astronomicon* de Higino, para explicar la astronomía antigua a sus alumnos en París.

3. Críticas de las interpretaciones

Llama la atención que los defensores de esas teorías sean exclusivistas y que, por eso, critiquen las de los demás, a veces con verdadera acritud. Vamos a ilustrar esto con dos ejemplos. I. Lozano Renieblas critica así a todos sus predecesores[44]: «Frente a la lectura tropológico-alegórica que hace del *Persiles* una obra de élite y frente a la lectura realista, para la que el *Persiles* es una obra escindida en dos mitades, propongo una lectura que prime el estudio de las categorías estéticas. Esto implica leer el Persiles con el firme propósito de evitar ambos dogmas (el dogma de la dicotomía artística y el de la literatura de clase, ejemplar, edificante, culta, seria, etc.). A mi modo de entender, es la única vía de abrir nuevas perspectivas en la comprensión del *Persiles*, desde la absoluta convicción de que no estamos ante una obra ejemplar, sino, como apuntó el propio Cervantes, ante una obra de entretenimiento; ni tampoco frente a una obra escindida en dos mitades, sino frente a una obra dotada de una profunda unidad estética». En esa crítica están incluidos los numerosos estudiosos que ha ido citando con anterioridad. Y lo mismo hace en *Cervantes y los retos del «Persiles»*.

Pero esa crítica se puede considerar benévola si se compara con la durísima de M. Nerlich, empezando por Menéndez Pelayo, Pfandl, Casalduero, Avalle-Arce y terminando con Romero y Lozano Renieblas. He aquí una muestra[45]: «En resumen, el libro de Casalduero tuvo un éxito absolutamente extraordinario que se puede y debe calificar de catástrofe exegética. Porque no solo está en el origen de esa oleada de textos hagiográficos que glorifican al viejo y piadoso Cervantes, convertido en católico

[43] M. Nerlich, *El Persiles descodificado, o la "Divina comedia" de Cervantes*, pág. 708.
[44] I. Lozano Renieblas, *Cervantes y el mundo del «Persiles»*, pág. 18.
[45] M. Nerlich, *El Persiles descodificado, o la "Divina comedia" de Cervantes*, pág. 15.

peleón, que pesa sobre el *Persiles*, desorientando a los lectores, enterrando la última obra de Cervantes en esa tumba cursi, sino que ha hecho que se perdiera el texto en un sentido muy distinto. Porque estos piadosos exégetas que se autofelicitan mutuamente por lo pertinente de sus observaciones, por la sutileza de su trabajo filológico, en pocas palabras, por lo convincente de su monótona letanía, ha quitado las ganas a todo lector no católico o simplemente normal (incluidos los normalmente católicos) de leer el *Persiles*, porque –francamente– ¿quién tendría ganas de leer un texto tan trivialmente piadoso como el que inventa Casalduero? En otras palabras, a la "debilidad senil" sin más diagnosticada por Menéndez Pelayo, Pfandl, Casalduero *e tutti quanti* han añadido la "debilidad *religiosa*", lo que ha llevado a un abandono apriorístico del texto por la investigación no católica al juzgar inútil la lectura de una obra de una religiosidad tan elemental como fastidiosa, atestiguada por la investigación católica, cuyas apreciaciones se ven hoy no solo reproducidas en las historias de la literatura española más famosas, sino –lo que es aún peor– también en manuales escolares y en las enciclopedias de uso general.

Pero todas esas interpretaciones del *Persiles* como testimonio de la (re)conversión de Cervantes al catolicismo ortodoxo postridentino tienen un pequeño defecto: el de no tener ningún fundamento en el texto de Cervantes y reposar exclusivamente en la subjetividad de una exégesis que en vez de leer el texto proyectaba (y sigue proyectando) sus deseos, sus anhelos y sus fantasmas religiosos en el *Persiles* que, además, ha tenido la mala suerte de verse publicado recientemente –en ediciones de bolsillo– por dos críticos literarios de renombre, pero profundamente convencidos de estos tópicos religosos: Juan Bautista Avalle-Arce y Carlos Romero Muñoz». La crítica de Lozano Renieblas se encuentra más adelante[46]: «Que ser una "obra seria" no excluía en nada el hecho de que pudiera haber en "un libro" dimensiones (o pasajes) humorísticos, divertidos, grotescos, destinados a hacer reír, quizá no tenga necesidad de ser especificado para una obra escrita en el Siglo de Oro del país de la *comedia*. En resumen: nada, verdaderamente *nada* en esta cita de Cervantes alegada por Lozano para justificar los dogmas que va a establecer a continuación en su libro, permite amputar al *Persiles* una eventual dimensión de "obra seria" para reducirlo a una "obra no seria"».

A su vez, Lozano Renieblas critica a Nerlich[47]: «Uno de los aspectos más cuestionables de la lectura de Nerlich es su método, que consiste en establecer correspondencias entre los personajes o hechos de la ficción y la historia. Se trata de un método, el histórico-alegórico, que ya cuestionó Juan Valera por su falta de rigor para la interpretación del *Quijote*».

[46] M. Nerlich, *El Persiles descodificado, o la "Divina comedia" de Cervantes*, pág. 73.
[47] I. Lozano Renieblas, *Cervantes y los retos del «Persiles»*, pág. 25.

4. Mi postura

Ante esa variedad de interpretaciones y de aceradas críticas, ¿cuál es mi postura? Todas me parece que están bien fundamentadas y que son complementarias, si bien tengo que hacer matizaciones a algunas de ellas. Creo que a la más extendida (una obra católica contrarreformista) habría que quitarle lo de *contrarreformista* y dejarla sencillamente en *católica*. El añadir ese calificativo tiene poco sentido, porque el catolicismo anterior y posterior a Trento no es muy diferente, ya que lo que hizo Trento fue precisar y definir bien las creencias tradicionales. Asimismo, pienso que no es una obra protestante, aunque encuentro una justificación de esa teoría en que se trata de un catolicismo erasmista y, por tanto, cercano en algunos aspectos a la Reforma. En cuanto al entretenimiento, desde luego que lo es, pero no lo es de puro entretenimiento. Para terminar, estoy de acuerdo con los tres aspectos destacados por Nerlich.

Si esas interpretaciones tan variadas son, en mi opinión, compatibles, es porque el *Persiles* es una obra de extraordinaria riqueza.

V. Fuentes estructurantes de la forma: Heliodoro, Virgilio, Diógenes

Desde los trabajos del gran hispanista Rudolph Schevill «Studies in Cervantes. *Persiles y Sigismunda*. I. Introduction» (1906), «Studies in Cervantes. *Persiles y Sigismunda*. II. The Question of Heliodorus (1907) y «Studies in Cervantes. *Persiles y Sigismunda*. III. Virgil's *Aeneid*» (1908), es doctrina común que las fuentes estructurantes de la obra son la *Eneida* de Virgilio y las *Etiópicas (Teágenes y Cariclea)* de Heliodoro. Muchos años después (1990), el italiano M. Fusillo añadió como fuente importante otra novela griega, *Las maravillas de más allá de Tule* de Antonio Diógenes, una obra perdida como tal pero de la que hizo un resumen el erudito patriarca de Bizancio Focio en su *Biblioteca*. El texto griego de Focio lo tradujo al latín el humanista belga Andreas Schott, que tanto hizo por la cultura española. Sobre la preeminencia de Heliodoro, se pronuncia con claridad C. Romero en su edición[48]: «Sea como fuere, la importancia de la deuda inicial es, a mi parecer, sencillamente decisiva. Cervantes "ha forjado" el plan de su obra a partir del de la de Heliodoro». Por su parte, Miguel Alarcos Martínez estudia el problema en profundidad en su reciente libro *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles. Hacia una aproximación inmanente*.

Partiendo del productivo concepto de inmanencia, Alarcos defiende que el autor del *Persiles* crea una reelaboración de las reminiscencias de la *Eneida* y de las *Etiópicas*, con predominio de la primera en el libro II y de las segundas en el libro I. Asimismo, sostiene que en la obra se da una *contaminatio* o amalgama de las dos fuentes. En

[48] C. Romero Muñoz, Introducción a su edición, pág. 47.

relación con la propuesta de Fusillo, es analizada con detalle por Alarcos, si bien se muestra reticente sobre la influencia de Diógenes.

En el cuerpo de su obra, realiza Alarcos una profunda y minuciosa comparación de los textos reelaborados, que no puedo estudiar en su totalidad por estar de acuerdo en sus análisis y por no extenderme demasiado. Por eso, me limitaré a resaltar lo principal de sus conclusiones y a analizar con detalle uno de los pasajes que tiene especial interés para lo que yo defiendo.

En lo relativo a las conclusiones, me parece importante la idea de que los textos de Virgilio y Heliodoro son *estructurantes*, esto es, que determinan la estructura de la nueva obra[49]: «clasificación funcional de las reminiscencias: los materiales hipotextuales, previamente transformados, se integran estéticamente en el texto adoptivo, ejerciendo, a tales efectos, funciones *estructurantes*, las más de las veces, de tipo *fundamentador*, y *descodificadoras*, vertiente esta en que se observa un equilibrado predominio de contrastes y paralelismos con el texto de origen; y dentro del ámbito contrastivo, hay una tendencia clara a jugar con el lector, sugiriéndole reinterpretaciones y reconocimientos a partir de antítesis e inversiones». Sobre esa idea hago la siguiente consideración: para que una obra ejerza una influencia en la estructura de otra, tiene que ser muy bien conocida por el autor que recibe esa influencia. En el caso que nos ocupa, por múltiples indicios hubo conocimiento de Virgilio en su lengua original: el latín. De hecho, precisamente al final de sus conclusiones se plantea Alarcos el problema de si Cervantes sabía suficiente latín[50]: «Cualquiera, tras la lectura de nuestro trabajo, con muy buena lógica, puede preguntarse si Cervantes sabía latín o cuál era su dominio de las lenguas clásicas, o si, por el contrario, solo conocía a Virgilio por las traducciones que circulaban en su época y jamás tuvo interés en consultar el texto original». Para el planteamiento y solución del problema remitimos al epígrafe «Introducción: Cervantes y las lenguas clásicas».

Paso ya a estudiar el pasaje al que me he referido. Hacia el final del *Persiles*, se hace la única cita de Virgilio, págs. 698-699. El texto de Virgilio se encuentra en *Geórgicas*, I, 29-30:

> [...] an deus inmmensi venias maris ac tua nautae
> numina sola colant, tibi serviat ultima Thule.

Como se puede comprobar, la cita del *Persiles* recoge el final del v. 29 y el v. 30 completo. La estructura sintáctica completa del texto virgiliano es extraordinariamente larga y compleja, pues abarca desde el v. 24 al 42. Esa estructura está compuesta de

[49] M. Alarcos Martínez, *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles. Hacia una aproximación inmanente*, pág. 272.

[50] M. Alarcos Martínez, *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles. Hacia una aproximación inmanente*, pág. 274.

una concatenación de oraciones subordinadas, que solo encuentra su principal en el v. 40. Así la partícula *an* introduce una interrogativa indirecta doble en correspondencia con la enclítica *ne* tras *urbis*. En resumen, se trata de un período de los más largos de la literatura latina, muy difícil de seguir y de traducir, hasta el punto de que pone en dificultades incluso a un latinista avezado. Por lo que se refiere al significado, al encontrarse en los inicios de las *Geórgicas*, constituye una invocación a la grandeza de Augusto y una petición de ayuda por parte del poeta para llevar a cabo su ardua tarea.

Alarcos hace un análisis minucioso y preciso de los dos textos, el de Virgilio y el del *Persiles*, llegando a la conclusión de que el segundo tiene la función de exaltar al héroe Persiles, que sería un nuevo Augusto[51]: «Y, de otro, la caracterización ideal de Augusto se incorpora, en sugerente eco, al hasta entonces desconocido perfil de Periandro –ahora Persiles–, que resulta ser oriundo de la ya no tan fabulosa Tule (o Tile), hijo y hermano de reyes, colmado de virtudes en extremo, y divinizado, en ciertas ocasiones, junto con Sigismunda, a lo largo de la *Historia Septentrional*, además de ser objeto de veneración, al mando de un bajel, por sus marineros, en las gestas del libro II, surgiendo, pues, un nuevo Augusto, donde los encarecimientos se quedan cortos, porque la realidad es tan extraordinaria que supera toda hipérbole».

Por mi parte, estoy completamente de acuerdo con Alarcos en su análisis y conclusión, por lo que solo añadiré unas apostillas para poner de relieve la escasez de textos latinos en España y, en particular, el de las *Geórgicas*. Es cierto que existía una traducción al español de la obra, hecha por Gregorio Hernández de Velasco y publicada en 1555, con varias reediciones. Ciertamente, la pudo haber leído Cervantes y haber hecho la cita por ella, pero ¿por qué razón se iba a meter en las grandes dificultades de un texto latino para hacer la cita en latín? Para ello, tendría que buscar una edición latina, ya que, si bien es cierto que Virgilio figuraba en las antologías y florilegios escolares, lo que se traducía de él eran las *Bucólicas* y algunos pasajes de la *Eneida*, porque las *Geórgicas* eran demasiado difíciles para esas edades. Y, precisamente, el único texto que se cita en latín es de esta obra. Por parte de Cervantes, yo lo veo extraordinariamente difícil.

Voy ahora a estudiar el pasaje en relación con Vives. Para empezar, llama poderosamente la atención el hecho de que, siendo la *Eneida* la obra estructurante del *Persiles*, la única cita expresa en esta obra no sea de la *Eneida*, sino de las *Geórgicas*. Pues bien: precisamente las *Geórgicas* fue la obra que más estimaba Vives del príncipe de los poetas romanos, incluso por encima de la *Eneida*. De hecho, Vives organizó un curso en la universidad de Lovaina para explicarlas y, como preparación, escribió una *prelección* para que los alumnos conocieran las líneas maestras de dicho curso, con el título de *Praelectio in Georgica Vergilii*. Veamos algunas ideas significativas de esta obrita, págs. 547-548:

---

[51] M. Alarcos Martínez, *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles. Hacia una aproximación inmanente*, pág. 241.

> Y si por el deleite estético se va, ¿qué se puede imaginar más deleitable que esa obra de las *Geórgicas*? Con ello entro en la segunda parte de mi esquema. Yo pienso que se le puede contar entre los más grandes poetas que en el mundo han sido, siendo así que en sus tres obras, *Bucólicas*, *Geórgicas*, *Eneida*, propúsose la imitación de los mayores poetas de Grecia, por no decir hombrearse con ellos [...]. Mas, en las *Geórgicas*, sin disputa, superó a Hesíodo, y en su carrera dejole muchos estadios atrás. En primer lugar, es una obra tan variada como lo es la Naturaleza misma en las mieses y arboledas, en el ganado, en las abejas, obra, en fin, rebosante de copiosa y muy profunda erudición. Callo las ficciones poéticas, su gran conocimiento del cielo y de los astros, de los vientos, de los climas, de la bonanza, de la serenidad, de los nublados, de la lluvia. ¡Qué nociones más ciertas, qué conocimiento tan vario de la Historia, de la religión autóctona, del derecho y de las costumbres aldeanas, qué amplio conocimiento de los secretos de la Naturaleza!

Incluso citó también unos versos relacionados con Augusto, pág. 549:

> Esto canté sobre labrar la tierra y sobre los ganados y los árboles, en tanto que César, rayo de la guerra, magnífico, fulmina sobre el Éufrates, y, vencedor, da leyes a los pueblos que, gustosos, le acatan y se abre nueva senda hacia el Olimpo.

Además, en una de sus primeras obritas, en *Clypei Christi descriptio* (1514), ya hizo referencia a Tule, pág. 288:

> A continuación, las incansables peregrinaciones apostólicas a los remotos Garamantes y a los Indos y a Tule, la postrera de las tierras.

En consecuencia, si el autor del *Persiles* es Vives, está más que justificada la cita de las *Geórgicas* en latín. Por lo que respecta al cambio en el nombre; *Thule* en Virgilio / *Tile* en *Persiles*, se da la razón en la obra : «Que Tule en griego es lo mismo que Tile en latín», lo que favorece todavía más la propuesta de que el autor fue un buen latinista, que sabía que la *ýpsilon* del original griego se transcribía por *i* en latín.

Pasamos a la segunda fuente *estructurante*: las *Etiópicas*. Fue traducida y publicada de forma anónima en Amberes (1554) bajo el título de *Historia de Heliodoro*. Otra traducción, de Fernando de Mena, fue editada en Alcalá de Henares (1587) con el título de *La historia de los leales amantes Theágenes y Chariclea*. Los pasajes que influyeron en el *Persiles* fueron detectados por Rudolph Schevill (1907) y completados por A. K. Forcione en *Cervantes, Aristotle and the Persiles*, por T. D. Stegmann en *Cervantes' Musterroman «Persiles», Epentheorie und Romanpraxis in 1600* y por Alarcos en el libro ya citado.

Ahora bien, la influencia de las *Etiópicas* en el *Persiles* no se encuentra aislada, sino asociada a la de otras obras, especialmente la *Eneida*. También en algunos pasajes está presente la influencia de la *Ilíada*. Este aspecto es estudiado por Alarcos en el capítulo «Amalgama entre Heliodoro y Virgilio en el *Persiles*: Generalidades y problemática de su *contaminatio*». En él analiza los siete pasajes conocidos con anterioridad y añade otros tres detectados por él. Puede servir de ejemplo el de los juegos organizados por el rey Policarpo en el capítulo 22 del libro primero, donde descubre influencias de Virgilio y de Heliodoro[52]: «Y si volvemos sobre los Juegos de Policarpo, habrá de puntualizarse que Virgilio aporta reminiscencias argumentales y estructurales (componentes semánticos, al fin y al cabo), mientras que Heliodoro influye en términos globales, como la prueba de carrera o el motivo del 'ufano contrincante' en la del arco, brindando a Cervantes pautas globales de forma y sentido que impregnarán su expresión literaria».

La conclusión a la que llega Alarcos es que no puede asegurarse si la influencia de Virgilio y de Homero estaba ya en Heliodoro, puesto que vivió en el s. IV o V d.C., o si fue aceptada por el autor del *Persiles*. Yo me inclino por la segunda posibilidad, que le va muy bien a la autoría de Vives, dada la admiración que sentía el valenciano tanto por Virgilio como por Heliodoro.

En cualquier caso, el autor del *Persiles* conocía en profundidad la *Eneida* y las *Etiópicas* y las tenía completamente asimiladas en su mente, hasta el punto de que pudieran influir en la estructuración misma de su obra, así como dejar en ella reminiscencias apenas perceptibles. Desde luego, ese conocimiento y asimilación podían hacerse mucho mejor desde su lectura en las lenguas originales, el latín y el griego respectivamente, que desde las traducciones, que no siempre reflejan el sentido exacto de ciertos pasajes. Por añadidura, la traducción anónima se hizo a partir del francés y la de Mena a partir del latín, lo que es indicio del bajo cultivo de las lenguas clásicas en España.

Una tercera fuente estructurante fue sugerida por O. Weinreich en 1950 en el Apéndice a la traducción de Heliodoro[53]: «Por eso se piensa que Cervantes leyó toda clase de obras sobre Groenlandia, Islandia, Finlandia y Lituania. No lo quiero negar, pero no se debe olvidar a Antonio Diógenes con sus *Maravillas más allá de Tule*». Esa novela del griego A. Diógenes, como ya hemos adelantado, no se ha conservado como tal, pero la conocemos gracias a un resumen que hizo el erudito patriarca de Constantinopla, Focio, en su *Biblioteca*. Ante las fundamentadas dudas de que Cervantes pudiera conocer la *Biblioteca*, por estar en griego, David Weissert escribió el artículo «Cervantes und Antonios Diogenes». En él defiende una posibilidad alternativa de conocimiento, basada en que el jesuita belga Andreas Schott llevó a cabo una traducción al latín de la *Biblioteca* de Focio, publicada en Augsburgo en 1606. En cuanto a argumentos internos, Weissert insiste en la localización de la patria del protagonista en

[52] M. Alarcos Martínez, *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles. Hacia una aproximación inmanente*, pág. 289.

[53] O. Weinreich, «Nachwort zu Heliodor: *Aithiopika*». Citado por D. Weissert, pág. 2.

Tile, igualada con Tule en griego, como así se dice en el *Persiles*. Un detalle importante descubre Weissert en las dos obras, *Las increíbles aventuras más allá de Tule* y el *Persiles*, detalle consistente en que la localización principal solo es mencionada al final[54]: «Realmente, un principio artístico particular: ¡la escena geográfica nombrada en el título solo es descrita con más precisión en el último capítulo, el 24, de la novela! Heliodoro trabajaba por completo de otra forma: ya en el libro segundo es mencionada Etiopía, a partir del quinto desempeña un papel importante la guerra con Etiopía y, al final del octavo y durante todo el noveno y el décimo, forma la única escena. Se puede mostrar que justamente la llamativa estructura exterior de la novela de Antonio Diógenes tiene un notable paralelo en la estructura del *Persiles* de Cervantes».

También resulta interesante la idea de A. M. Rothbauer, citada por el mismo Weissert, de que los datos del *Persiles* sobre el norte de Europa eran fuente de información para la época[55]: «Por otra parte, existe la idea de que los contemporáneos de Cervantes podrían haberse instruido "con la mayor exactitud" sobre la geografía entonces conocida del norte a partir del *Persiles*». ¡Quién lo iba a decir! ¡Que el «lego» Cervantes pudiera enseñar sobre la geografía que no conoció!

La teoría desarrollada por Weissert me parece convincente, salvo en que Cervantes pudiera leer la traducción latina de la *Biblioteca* de Focio hecha por Schott. Eso era propio de los humanistas, que estaban atentos a las obras griegas que se traducían al latín.

En 1990, el italiano Massimo Fusillo publicó un opúsculo: *Antonio Diogene. «Le incredibili avventure al dilà di Tule»*. Contiene una amplia introducción, el texto griego de Focio con traducción al italiano y el texto latino de la traducción de Schott. Tiene, además, abundantes y eruditas notas y la correspondiente bibliografía. En cuanto a la influencia sobre el *Persiles*, se muestra de acuerdo con lo defendido por Weissert[56]: «Pero es igualmente posible encontrar un eco de esta obra en la literatura moderna: la última novela de Cervantes, escrita a doce años de distancia de *Don Quijote* [...]. Impresiona de cualquier modo que el protagonista masculino proceda de la isla de Tule, como revela solo al final, exaltando con los versos de Virgilio su patria, entonces identificada con Islandia; gran parte de la acción se desarrolla, además, en el norte más alejado: una peculiaridad evidenciada con el subtítulo *Historia septentrional* y que contrasta con la ambientación oriental y africana de Heliodoro. Es, por tanto, probable que Cervantes hubiera leído el resumen de Focio aparecido entonces en traducción latina (aquí incluida) en el inmenso trabajo erudito que precedió a la redacción del Persiles y que de él había recordado algunos elementos; puede ser sintomático el cierre del libro primero: "En el cual punto deja el autor el primer libro desta grande historia, y pasa al segundo, donde se contarán cosas que, aunque no pasan de la verdad, sobrepujan a la imaginación, pues apenas pueden caber en la más sutil y dilatada sus acontecimientos".

[54] D. Weisert, «Cervantes und Antonios Diogenes», pág. 9.
[55] D. Weisert, «Cervantes und Antonios Diogenes», pág. 10.
[56] M. Fusillo, *Antonio Diogene. «Le incredibili avventure al dilà di Tule»*, pág. 34.

Podría ser una ulterior alusión a este modelo secundario, al subrayar la ambición de superar los límites de lo fantástico con historias verdaderas».

Me parece digna de destacarse la frase de Fusillo «el inmenso trabajo erudito que precedió a la redacción del *Persiles*», pero es necesario preguntarse si Cervantes estuvo capacitado para hacer ese inmenso trabajo de erudición, que, con seguridad, está reflejado en el *Persiles*.

M. Alarcos, en su reciente libro, dedica un amplio capítulo a examinar la posible influencia de *Las maravillas de más allá de Tule*. Sin referirse a los iniciadores alemanes, se detiene en discutir los argumentos expuestos por M. Fusillo, apartándose en sus conclusiones de la postura del italiano. Esta es la solución a la que llega[57]: «En conclusión, y sin aferrarnos a la óptica del cervantismo, la solución más plausible pasa por mostrarnos escépticos ante la posibilidad de una relación genética entre Diógenes y Cervantes, aduciendo, por el contrario, que ambos textos comparten un "arquetipo (o matriz) hipotextual", motivo por el cual se generan las coincidencias o analogías entre ambos, es decir, sin ser el uno progenitor y el otro el vástago remotísimo, su grado de vinculación es la que existe entre primos carnales, cuya sangre tiene un elemento en común –en este ámbito, un "texto origen" prioritario–, de suerte que derivarían, cada uno por su lado, y con sus particulares tratamientos, de un mismo hipotexto, esto es, el que plasma la 'Tule' de Virgilio en las *Geórgicas*, I».

Finalmente, expongo mis puntos de vista, que van en la dirección de Weissert y de Fusillo. En efecto, como el propósito del autor era hacer una novela cristiana de aventuras, lo lógico es pensar que, si lo hubiera hecho solo bajo la influencia de Heliodoro y de Virgilio, las peripecias se habrían desarrollado en el mundo mediterráneo, siguiendo la propagación del cristianismo desde oriente a occidente. Por otra parte, no creo que fuera suficiente con la mención de Virgilio a Tule, como sugiere Alarcos, pues en ese texto no se trata de aventuras. En este sentido, me parece que es fundamental la procedencia del protagonista de la Tule norteña, hecho que muy bien pudo estar inspirado por A. Diógenes con el final de las aventuras en esa localización. A esto se añade que las regiones del norte podían ser bien conocidas por el autor que propongo y, de hecho, una de ellas, Inglaterra, con toda seguridad.

Para completar mi argumentación, tengo que referirme a si Vives pudo conocer la *Biblioteca* de Focio, ya que fue publicada por primera vez en 1601. Pues sí que la pudo conocer, porque en París se conserva un manuscrito medieval, que fue utilizado por R. Henry para su edición crítica en *Belles Lettres* (1960), con el nombre de *Parisinus*. Además, el título de la novela aparece en *La vida de Pitágoras* de Porfirio, que con toda seguridad conocía Vives.

---

[57] M. Alarcos Martínez, *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles. Hacia una aproximación inmanente*, pág. 269.

En consecuencia, si A. Diógenes influyó decisivamente en el itinerario del *Persiles*, así como en la localización de la patria del protagonista en Tule, puede ser considerado como fuente estructurante.

VI. Fuentes estructurantes del contenido: san Agustín y Platón

Si las fuentes estructurantes de la forma de las obras literarias son importantes para la solución de las autorías dudosas, todavía lo son más las fuentes estructurantes del contenido. En el capítulo anterior hemos comprobado que, de acuerdo con los resultados de los especialistas, las primeras han sido localizadas en el mundo grecorromano, esto es, en Heliodoro, Virgilio y Diógenes. Ahora, en el capítulo de las fuentes estructurantes del contenido, apenas nos vamos a desviar del mundo clásico, pues las vamos a encontrar en san Agustín, pensador cristiano y gran conocedor de ese mundo, y en Platón, que, a su vez, influyó en el santo de Hipona. Al igual que las fuentes de la forma, también las del contenido han sido ya descubiertas por los investigadores precedentes. Según mi costumbre y como homenaje de reconocimiento, partiré de los resultados obtenidos por ellos para llegar con buenos fundamentos a mis propias conclusiones.

1. San Agustín

Para valorar la importancia de san Agustín en el *Persiles*, me he basado en los siguientes trabajos: la tesis doctoral de Angelo J. Disalvo *Reflections of the theological tradition of St. Augustine in Cervantes* y su artículo «St. Augustine and the *Persiles* of Cervantes», las notas de Romero Muñoz en su edición y el artículo de Guillermo Serés «"La natural inclinación se olvida" (*Persiles*, I, 18). Peregrinación y anagnórisis».

1.1. El agustinismo en el «corpus cervantino»

En 1981 A. Disalvo defendió su tesis doctoral, en la que estudia la presencia de san Agustín en todo el «corpus cervantino». Estos son los capítulos en los que está estructurada: «The religious views of Cervantes», «The augustinian tradition in Spain», «Faith versus reason», «Christian dualism», «Original sin, grace and free will», «On Christian doctrine, Christian virtues versus deadly sins».

Las conclusiones a las que llega A. Disalvo son las siguientes[58]: «Creaciones literarias, como el *Persiles*, *El rufián dichoso*, las comedias de cautividad *Los baños de Argel* y *El trato de Argel*, están completamente animadas por principios cristianos comunes

[58] A. Disalvo, *Reflections of the theological tradition of St. Augustine in Cervantes*, págs. 227-229.

a la tradición agustiniana. Otras obras, como el *Quijote* I y II y las *Novelas ejemplares*, contienen episodios que reflejan los mismos mensajes. Hay ciertos elementos comunes a la tradición agustiniana que hemos percibido como operativos en varias obras de Cervantes. Estos elementos teológicos son: el énfasis de la fe sobre la razón, el dualismo cristiano, gracia, libre albedrío, pecado original y las virtudes cristianas en contraste con los pecados mortales [...]. Cervantes refleja adherencia a los principios que eran centrales en la tradición agustiniana. El platonismo cristiano propio de Cervantes con seguridad lo predisponía a aceptar o adquirir creencias religiosas que han sido tradicionales con los muchos seguidores que escribieron entonces y escriben también ahora. Esta doctrina dentro de la Iglesia occidental es un resultado directo de la síntesis de los principios bíblicos-paulinos-cristianos y del pensamiento platónico llevado a cabo por san Agustín a través de sus importantes escritos».

Perfecto, pero ¿cómo adquirió Cervantes ese platonismo y ese agustinismo, puesto que Platón no estaba traducido y san Agustín en mínima parte? Da la impresión de que Disalvo está describiendo la formación de Vives más que la de Cervantes. A las traducciones de san Agustín hace referencia A. Disalvo, para señalar que estaban traducidas las *Confesiones* (1554), *Doctrina cristiana* (1526) y *La ciudad de Dios* (1614). Pero hay que precisar que de *Doctrina cristiana* no se conserva en la actualidad ningún ejemplar, lo que da idea de la rareza de esa obra; y de la tardía traducción de *La ciudad de Dios* poco se pudo aprovechar Cervantes. Tenemos, pues, que plantearnos cómo pudo ser tan importante la influencia de san Agustín en el «corpus cervantino», estando tan escasamente traducido; y esto en el hipotético caso de que Cervantes hubiera leído esas traducciones.

Otro aspecto problemático es el de la profunda religiosidad necesaria para poder escribir esas obras. A. Disalvo la da por supuesta en Cervantes, basándose exclusivamente en la desacreditada biografía mitificadora de Luis Astrana Marín, para quien Cervantes no fue solo un héroe sino también un santo, algo que contradicen tanto su vida familiar como sus actividades laborales. Así fue la espiritualidad cervantina para A. Disalvo[59]: «Además, un importante ingrediente en la particular disposición religiosa de Cervantes es una profunda religiosidad interior, que fue popular en aquel tiempo entre los seguidores de Erasmo en España y entre los escritores místicos y ascéticos del país. Esta espiritualidad interior predispuso a Cervantes a expresar un cristianismo más puro o interior, que puso de manifiesto en el criticismo de ciertos abusos e innecesarias extravagancias que infestaban la Iglesia en aquel tiempo. Otra manifestación de la particular espiritualidad interior de parte de Cervantes fue su conocimiento de la *Biblia*».

En mi opinión, en la tesis de A. Disalvo hay una parte positiva y otra negativa. La primera es el haber profundizado en el agustinismo en el «corpus cervantino», la negativa es la justificación del agustinismo y de la espiritualidad que conlleva en la

[59] A. Disalvo, *Reflections os the theological tradition of St. Augustine in Cervantes*, págs. 223-224.

persona de Cervantes, sin que para ello haya ningún fundamento en su vida, tal como la reflejan las últimas biografías.

1.2. El agustinismo en el *Persiles*

Por lo que se refiere en particular al *Persiles*, para A. Disalvo representa una alegoría del peregrinaje agustiniano[60]: «El libro III del *Persiles* se abre con estas palabras: "... como están nuestras almas siempre en continuo movimiento, y no pueden parar ni sosegar sino en su centro, que es Dios, para quien fueron criadas"(*Persiles*, III, capítulo 1, 169). Esta referencia agustiniana a la condición de peregrinaje es crucial para el desarrollo del argumento de la novela. De hecho, la novela puede ser conceptualizada como una alegoría de esa imagen agustiniana». Las obras que influyen en el *Persiles* son las *Confesiones* y *La ciudad de Dios*[61]: «Aunque Cervantes nunca menciona directamente ni las *Confesiones* ni *La ciudad de Dios* como obras dentro del contenido de su novela, hay alusiones a la ciudad celestial añadidas a varias paráfrasis de las *Confesiones*. En tres pasajes del *Persiles* Cervantes usa la imagen del alma que finalmente descansa en Dios, que se encuentra en el primer párrafo del libro I de las *Confesiones*. El *Persiles* también incorpora elementos escatológicos cristianos y un dualismo similar al establecido por san Agustín en *La ciudad de Dios*».

Para justificar la utilización de esas obras agustinianas por parte de Cervantes, Disalvo insiste en las traducciones existentes, de las que ya hemos tratado. Por otra parte, como bastantes estudiosos defienden que el *Persiles* fue compuesto en dos etapas distantes en el tiempo, Disalvo se ve obligado a salvar esa dificultad debida a la tardía traducción de *La ciudad de Dios* (1614). La razón que aduce es la siguiente[62]: «Además, necesitamos que se recuerde que Cervantes tuvo bastante oportunidad para familiarizarse con los contenidos de *La ciudad de Dios*, leyendo la literatura devota de la que existía una amplia cantidad».

La crítica que hago al artículo de Disalvo es la misma que la de la tesis, esto es, que no está en absoluto documentado que Cervantes leyera la literatura devota de su tiempo y, aun suponiendo que la hubiera leído, es muy difícil que llegara a conocer en profundidad el pensamiento agustiniano dada la complejidad de sus obras, especialmente *La ciudad de Dios*[63], «una de las primeras síntesis en Occidente de la cristiandad paulina con el neoplatonismo».

---

[60] A. Disalvo, «St. Augustine and the *Persiles* of Cervantes», pág. 59.
[61] A. Disalvo, «St. Augustine and the *Persiles* of Cervantes», pág. 56.
[62] A. Disalvo, «St. Augustine and the *Persiles* of Cervantes», págs. 56-57.
[63] A. Disalvo, «St. Augustine and the *Persiles* of Cervantes», pág. 56.

1.3. Pasajes agustinianos en el *Persiles*

Además de inspirar el contenido del argumento del *Persiles* las obras de san Agustín, encontramos seis pasajes dependientes directamente de las *Confesiones*. En ellos se expresa la idea de que «Dios es el centro hacia el que se mueve el alma», aplicada, a veces, al amor entre hombre y mujer. Son los siguientes: en II, 3, pág. 293:

> [...] y bien sé que nuestras almas están siempre en continuo movimiento, sin que puedan dejar de estar atentas a querer bien a algún sujeto a quien las estrellas las inclinan, que no se ha de decir que las fuerzan

en III, 1, pág. 429:

> Como están nuestras almas siempre en continuo movimiento, y no pueden parar ni sosegar sino en su centro, que es Dios, para quien fueron criadas, no es maravilla que nuestros pensamientos se muden

en III, 21, pág. 622:

> Sí, por cierto –dijo Andrea–; sí, que vos sois señora de mi voluntad, descanso de mi trabajo y vida de mi muerte

en IV, 2, pág. 639:

> Auristela eres, sin duda, y yo, también sin ella, soy aquel Arnaldo que siempre ha deseado servirte; en tu busca vengo, porque, si no es parando en ti, que eres mi centro, no tendrá sosiego el alma mía

en IV, 10, pág. 690:

> Nuestras almas, como tú bien sabes y como aquí me han enseñado, siempre están en continuo movimiento y no pueden parar sino en Dios, como en su centro

y en IV, 14, pág. 713:

> Persiles depositó a su hermano en san Pablo [...] y, habiendo besado los pies al Pontífice, sosegó su espíritu.

Al comentar el pasaje de III, 1, pág. 429, comenta Romero: «Yo me atrevo a afirmar (remitiendo a II, 3; 293 y nota 4) que, en C., el concepto –y hasta la forma– de la frase es directamente agustiniano». En efecto, el pasaje agustiniano se encuentra en *Confessiones*, I, 1:

> [...] fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te ([...] nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti).

La idea ya había sido expuesta y, casi con las mismas palabras, en *La Galatea*, págs. 253-254:

> Pero, viendo el Hacedor y Criador nuestro que es propia naturaleza del ánima nuestra estar continuo en perpetuo movimiento y deseo, por no poder parar ella sino en Dios, como en su propio centro, quiso [...].

Se puede comprobar hasta qué punto el autor estaba imbuido de san Agustín. De hecho, Romero Muñoz en su nota al pasaje de IV, 14, pág. 713, lo considera la «cifra» de toda la obra: «Recuérdese una vez más el agustiniano "inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te", tan aludido a lo largo del *Persiles*, que, en más de un sentido, constituye su cifra». Si en el agustinismo está la cifra o clave del *Persiles*, pienso que el mismo Romero le debía haber dado más importancia en su Introducción.

2. Platón: el mito del andrógino

En su importante libro *Allegories of Love. Cervantes' Persiles and Sigismunda*, Diana de Armas Wilson defiende que[64]: «El mito de las dos mitades sexuales diferentes (andro/gyne) es el que fundamenta tanto la temática como las estructuras del *Persiles*». Como es bien sabido, el mito del andrógino es expuesto por Platón en el *Simposium*, 189a-193a, pág. 222:

> El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro [sexo], de lo masculino y de lo femenino, pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia. En segundo lugar, la forma de cada persona era redonda en su total, con la espalda y los costados en forma de círculo.

D. de Armas Wilson delinea la compleja historia posterior del mito, en la que tiene gran relevancia el pensamiento judío, encabezado por Filón de Alejandría, quien puso en relación el mito platónico con el doble relato de la creación del hombre en el *Génesis*. También san Agustín en *De Genesi ad litteram* hizo una interpretación que tuvo gran influencia en todo el pensamiento cristiano. En el Renacimiento, Marsilio Ficino en su comentario del *Simposium* platónico reflexionó sobre el andrógino dentro de su orientación neoplatónica. Pero a quien D. de Armas considera como principal fuente

[64] D. de Armas Wilson, *Allegories of Love [...]*, pág. 83.

del *Persiles* en este campo es al judío León Hebreo[65]: «Propongo que el andrógino de León contiene el significado del "enigma" del *Persiles*».

León Hebreo fue un judío español que fue expulsado en 1492, instalándose en Italia. Allí publicó en 1535 sus *Dialoghi d'amore*, traducidos al español dos veces en el siglo XVI: la primera por Juan Guedalla (Venecia, 1568) y la segunda por el Inca Garcilaso, bajo el título de *La traduzión del Indio de los tres Diálogos de amor de León Hebreo hecha de italiano en español por Garcilasso Inca de la Vega* (Madrid, 1590). Esta última fue muy perseguida por la Inquisición, pues la puso en todos los Índices.

En cuanto a su contenido, precisa D. de Armas[66]: «Sus *Dialoghi d'amore* (1535), en los que se combinan elementos de Platón, Plotino, Proclo y el Pseudo-Dionisio, popularizaron grandemente el neoplatonismo en Italia y fueron especialmente influyentes en España». Sin embargo, esa influencia, sin duda, no fue generalizada, tanto por la persecución de la Inquisición como por la dificultad de entender su contenido. Por ambas razones, considero muy difícil que Cervantes tuviera acceso a ella.

Una de las manifestaciones del mito del andrógino presentes en el *Persiles* es la de la unidad de las almas, por ejemplo en IV, 1, pág. 629:

> Hasta aquí, o poco menos de hasta aquí, padecía mi alma en sí sola, pero, de aquí adelante, padeceré en ella y en la tuya; aunque he dicho mal en partir estas dos almas, pues no son más que una.

Como complemento de esa unidad están las varias referencias al «Dimidium animae meae» ciceroniano-horaciano-agustiniano. Otra manifestación del andrógino ve D. de Armas en el frecuente intercambio de vestimenta entre hombre y mujer, por ejemplo en III, 9, pág. 524:

> [...] cuando se vieron ella y Periandro en los trocados trajes: ella, en el de varón y él, en el de hembra, metamorfosis bien extraño.

También trata del mito del andrógino Francisco Javier Escobar Borrego en su trabajo «El binomio formonsitas/pulchritudo en el *Persiles*». De acuerdo con el mito, explica la frecuencia del «dimidium animae meae»[67]: «De ser así, podríamos explicar varios motivos de la obra. El primero de ellos corresponde a la continua mención de la expresión "mitad de mi alma" por los enamorados que desean ávidamente el feliz reencuentro (en consonancia, asimismo, con la *anagnórisis* de la novela griega). Si bien la *iunctura* tiene su principal origen en la mencionada fórmula latina, la funcionalidad y el nuevo contexto propuesto por Cervantes alcanzan una proyección muy cercana

[65] D. de Armas Wilson, *Allegories of Love [...]*, pág. 94.
[66] D. de Armas Wilson, *Allegories of Love [...]*, págs. 93-94.
[67] F. J. Escobar Borrego, «El binomio formonsitas/pulchritudo en el *Persiles*», págs. 250-251.

al mito platónico. Ello resulta plausible si se tiene en cuenta la intrínseca relación de la fórmula con el amor platónico y la tradición cristiana, a saber, san Ambrosio, san Agustín o santo Tomás».

Por su parte, Guillermo Serés une la recuperación del andrógino con el cristocentrismo y el agustinismo[68]: «En suma, solo desde la mediación agustiniana se entienden las nociones centrales del platonismo que encarnan Persiles y Sigismunda: el espejo del *Fedro* o el andrógino del Banquete. Mejor dicho: la supuesta recuperación del andrógino solo se entiende mediante el cristocentrismo de raíz agustinana, que nos devuelve, especularmente, la imagen de Dios en el centro del alma».

Conclusión. De acuerdo con el resumen que hemos hecho de la teoría de D. de Armas, en el mito del andrógino están presentes el pensamiento platónico, el judío y el cristiano. Los tres eran perfectamente conocidos por Vives. Es más, los autores mencionados por D. de Armas (Platón, Filón, Plotino, Proclo, Pseudo-Dionisio, san Agustín, Ficino) son citados por Vives. De san Agustín cita la obra *De Genesi ad litteram*, como también hace D. de Armas. El único al que no cita es a León Hebreo, lo que no quiere decir que no lo conociera. Por todo ello, es claro que Vives pudo perfectamente escribir las referencias andróginas del *Persiles*.

3. Platón y san Agustín

En su artículo «Platonismo agustiniano en el *Persiles*», Antonio Martí Alanis defiende que Platón y san Agustín configuran el pensamiento de Cervantes en general[69]: «Este era el platonismo filtrado por Agustín que afectaría a Cervantes, mucho más que ningún otro movimiento filosófico» y, en particular, el del *Persiles*[70]: «En cuanto al *Persiles*, se puede detectar la influencia platónico-agustiniana en muchos aspectos. No se trata de una proyección de ideas, casi expresada como calco, como ocurre en varios pasajes de *La Galatea*, donde el eco de León Hebreo se deja sentir bien claro. En el *Persiles* encontramos una visión muy profunda y madura del hombre, de sus características y destino, su peregrinación por esta vida en búsqueda de la ciudad de Dios. Es una visión iluminada por el platonismo agustiniano, continuado por los seguidores del obispo de Hipona y grandemente asimilado por Cervantes por medio del Catecismo, la enseñanza religiosa desde el púlpito, la interpretación de la *Biblia* y una fundamentación metafísica del Cristianismo basada en el platonismo. Por supuesto, esta influencia no aparecerá en forma de iguales calcos, pero se podrá detectar en múltiples detalles concretos en el *Persiles* como luz de fondo que colora toda la acción». Estoy de acuerdo en todas esas ideas, menos en la de que Cervantes se impregnó del platonismo

[68] G. Serés, «"La natural inclinación se olvida" (*Persiles*, I, 18). Peregrinación y anagnórisis», pág. 986.

[69] A. Martí Alanis, «Platonismo agustiniano en el *Persiles*», pág. 381.

[70] A. Martí Alanis, «Platonismo agustiniano en el *Persiles*», págs. 382-383.

agustiniano en el Catecismo, en la predicación desde el púlpito, en la interpretación de la *Biblia* y en una fundamentación metafísica del cristianismo.

Sin duda, A. Martí se extrañó de que Cervantes, con su formación, pudiera conocer a fondo la profundidad del pensamiento platónico-agustiniano e imaginó esos procedimientos de aprendizaje. Pero eso me parece imposible, porque el catecismo es muy escueto y la predicación en el púlpito tenía de todo menos altura de pensamiento, dada la escasa formación de los sacerdotes en general. Como, para escribir el *Persiles*, había que estar imbuido de esas filosofías, Cervantes se encontraba muy lejos de poder hacerlo. Todo lo contrario ocurre con Vives, porque en su concepción filosófica era tan platónico como aristotélico, de acuerdo con las manifestaciones que hace en sus obras. Y, en lo que se refiere a san Agustín, es bien conocido que fue el máximo especialista en el de Hipona, pues no por otra razón le encargó Erasmo que hiciera los comentarios a *La ciudad de Dios*.

Los aspectos concretos platónico-agustinianos descubiertos por A. Martí son los siguientes:

3.1. Las virtudes cardinales generan la belleza exterior

Así lo formula A. Martí[71]: «En cuanto a las virtudes básicas que adornan el espíritu humano, Agustín adopta exactamente las mismas cuatro que Platón: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Y son estas virtudes, en buena proporción y armonía, que hacen a una persona ser hermosa». Y pone como texto ilustrativo el referido a Leoncia: «Que a los ojos de mi alma, que por las virtudes que en la de Leoncia descubro, ella es la más hermosa mujer del mundo». Es una plasmación del ideal griego de la *kalokagathía*, que estudiaremos en el capítulo dedicado a la mujer y al matrimonio.

3.2. Las funciones del amor: impulsar el conocimiento y la purificación espiritual

Esta es la formulación de A. Martí[72]: «En este breve artículo nos interesa destacar sobre todo que el amor en esta novela cumple con una función doble: de fuerza motriz que empuja hacia la consecución del conocimiento y la verdad, y de purificación espiritual». En este sentido, el amor de los protagonistas les da fuerzas para superar todas las dificultades, hasta llegar a la meta de su viaje, que es el conocimiento de la verdad en Roma. En cuanto a la purificación espiritual, el amor sirve para superar los celos, tan presentes en la obra, así como los deseos de venganza. La importancia del amor en san Agustín queda ilustrada con frases suyas como «Ama et fac quod vis», «Qui amat non laborat» y «Amor meus pondus meum».

---

[71] A. Martí Alanis, «Platonismo agustiniano en el *Persiles*», pág. 383.

[72] A. Martí Alanis, «Platonismo agustiniano en el *Persiles*», pág. 384.

3.3. La peregrinación platónica

Sobre la peregrinación de los protagonistas a Roma, comenta A. Martí[73]: «De todas formas, lo que nos interesa destacar en este estudio breve es el carácter platónico de la peregrinación [...]. Platón explica el hecho de que –según su doctrina– el alma, antes de encarnarse ha visto ya las ideas con una alegoría. El alma, dice, va como auriga por el cielo empíreo conduciendo un coche tirado por dos caballos, uno blanco y el otro negro, que son rebeldes y tienden a tirar en direcciones opuestas. Durante el tiempo en que el alma se puede mantener en el carro, controlando los caballos, y pasear por el cielo donde se hallan las ideas, es el comienzo de la peregrinación por la que se consigue el perfeccionamiento propio y el comienzo del aprender, ya que solamente así se pueden contemplar las ideas. Unos duran más y otros menos en el perfecto control de los caballos: por tanto –según el mito– cuanto más haya durado la peregrinación tanto mayor el número de ideas conocidas y, por tanto, también más sabia la persona resultará al reencarnarse. En este sentido, Platón hace de su mito la primera apología del peregrino. Solamente que la peregrinación platónica hay que tomarla en el sentido metafísico, no real. El peregrinaje de Persiles es como el de Platón, de carácter metafísico, cuya finalidad es el aprender y el conocer nuevas ideas».

3.4. Utopías platónicas

En otro artículo, titulado «Ecos de utopías de Platón en el *Persiles*», A. Martí descubre varios reflejos de las ideas utópicas de Platón en su *República*. Como ejemplo, puede servir la visión de Lisboa[74]: «[...] como la utopía de los comerciantes del Extremo Oriente y del balcón del Catolicismo abierto al Atlántico», así como el de la visión de Roma[75]: «La visión utópica de la ciudad eterna les llena de entusiasmo "desde un alto montecillo la descubrieron, e hincados de rodillas, como a cosa sacra, la adoraron"».

La utopía es también proyectada hacia los reinos de origen de los protagonistas[76]: «Termina la obra con la utopía de futuras generaciones y descendencia feliz: "Segismunda vivió en compañía de su esposo Persiles hasta que los bisnietos le alegraron los días, pues los vivió en su larga y feliz posteridad". Cervantes implica que sus dos personajes llegarán a implantar en sus reinos del Norte la utopía religiosa de Roma y la platónica de una ciudad República perfecta y justa».

---

[73] A. Martí Alanis, «Platonismo agustiniano en el *Persiles*», pág. 387.
[74] A. Martí Alanis, «Ecos de utopías de Platón en el *Persiles*», pág. 696.
[75] A. Martí Alanis, «Ecos de utopías de Platón en el *Persiles*», pág. 697.
[76] A. Martí Alanis, «Ecos de utopías de Platón en el *Persiles*», pág. 697.

4. Vives, san Agustín y Platón

Gracias a las investigaciones de los mejores especialistas, hemos podido comprobar que al agustinismo es fundamental en todo el «corpus cervantino» y, especialmente, en el *Persiles*. Como en las obras literarias hay que dar explicación de todos los aspectos y, sobre todo, de los que han configurado su estructura, había que examinar el posible conocimiento de la extensa obra de san Agustín por parte de Cervantes. Conocimiento que tenía que ser profundo, porque, si no fuera así, no podría haber ejercido tal influencia. Dado que el latín agustiniano es difícil y Cervantes tenía escasos conocimientos de dicha lengua, los estudiosos han recurrido a la solución de las traducciones. Es cierto que las dos obras principales, *Confessiones* y *De civitate Dei*, estaban traducidas, si bien la de la segunda es muy tardía (1614) y, por tanto, poca influencia pudo ejercer en Cervantes. Para completar esas consideraciones, hay que tener en cuenta que el agustinismo está presente desde la primera obra (*La Galatea*, 1585) y que otras obras de la extensa producción agustiniana también ejercieron su influencia. A esas dificultades lingüísticas se une la de la profunda religiosidad agustinana presente en el «corpus cervantino», que de ninguna forma encuentra justificación en la vida familiar y laboral de Cervantes, tal como las conocemos.

En sentido contrario, para defender que Vives fue el verdadero autor del *Persiles*, tengo que demostrar el conocimiento de san Agustín por parte del valenciano, así como fundamentar la espiritualidad agustinana en su vida. En cuanto a lo primero, bien se puede decir que resulta evidente, porque, precisamente por ese conocimiento, le encargó Erasmo la edición y los comentarios a *De civitate Dei*, una obra complejísima, en la que el santo de Hipona puso de manifiesto su dominio de la historia romana, de la filosofía neoplatónica, de las Sagradas Escrituras en general y, en particular, de san Pablo. En su trabajo filológico, Vives no se limitó a un comentario somero, como quería Erasmo, sino que profundizó en la obra hasta los límites que le permitieron su salud y la impaciencia de Erasmo y del impresor, quienes querían que la edición estuviera terminada para presentarla en la feria de Frankfurt. De hecho, Vives enfermó y la insolencia de Erasmo llegó a tal grado que el valenciano se explayó con su amigo Cranevelt en los siguientes términos, pág. 250:

> Si vieras las cartas que recibo de Erasmo. Hoy mismo he recibido una, ¡y qué amarga! ¡qué exigente! ¡qué cargada de rayos! Tanto que me amenaza de parte de Froben que, si no mando a tiempo el resto del trabajo, la obra saldrá como está, es decir, con mis comentarios hasta el libro XVI, del todo informe e inacabada.

Vives realizó un esfuerzo sobrehumano y, gracias a él, consiguió unos comentarios modélicos, en los que está comprendida la historia romana, la filosofía y mitología griegas, la *Biblia*, el pensamiento religioso agustiniano, etc. En suma, una verdadera

enciclopedia del mundo clásico y del cristianismo. Por todo ello, Vives no solo fue conocedor de san Agustín, sino que fue quien mejor lo conoció en su época. Estaba tan empapado e influenciado por su pensamiento, que es, sin duda, quien mejor podía escribir el «corpus cervantino», tan impregnado de agustinismo.

Por lo que se refiere a la religiosidad, en las obras de Vives se percibe tanto la influencia de san Agustín como la de san Pablo, que, a su vez, fue decisivo para el de Hipona. Sin contar las primeras obras de Vives, caracterizadas por la fusión del mundo clásico y el cristiano, las propiamente religiosas son: *Meditationes in septem psalmos poenitentiae*, *Sacrum diurnum de sudore Domini nostri Iesu Christi*, *Concio de sudore nostro et Christi*, *Meditatio de passione Christi in psalmum XXXVII* y *Ad animi excitationem in Deum commentatiunculae*.

En consecuencia, tanto por el conocimiento de san Agustín como por su profunda religiosidad, Vives es, sin duda, quien mejor podía componer el «corpus cervantino», tan influenciado por el agustinismo y por su profunda religiosidad.

También hemos tratado en este capítulo de la influencia de Platón y del neoplatonismo en el *Persiles*, siguiendo a destacados investigadores. Si se tiene en cuenta que de Platón solamente estaban traducidos unos extractos del *Timeo* y de que de Plotino no había nada traducido, difícilmente podía Cervantes tener un conocimiento profundo de dichos autores. Digo profundo, porque, para que el sistema filosófico platónico pueda ejercer una influencia estructurante en la composición de otras obras, no basta con conocer unas citas aisladas, sino que es necesario haber leído, por lo menos, algunos diálogos completos.

Al igual que hemos hecho con san Agustín, vamos a delinear someramente la relación de Vives con Platón y Plotino. En *Commentarii ad libros De civitate Dei* cita a Platón 198 veces y en *De disciplinis* 131. No puede caber la mínima duda de que Vives conocía a Platón perfectamente. Es más, Vives tuvo que comentar la unión de Platón y de san Agustín, como se puede comprobar en el «Índice de materias» de la edición que manejamos bajo la rúbrica de «Platonismo agustiniano» con los siguientes apartados: Platonismo-cristianismo: sus puntos comunes y sus divergencias VIII 10. Evangelio de Juan invocado por los platónicos cristianos X 29. Las tres partes de la filosofía platónica, imagen de la Trinidad XI 25. Principio del yo pensante con su triple verdad, imagen de la Trinidad XI 26. Valor infalible de tal principio: el cogito agustiniano XI 26 y 28. Parte primera de la tríada: el instinto de la vida o física XI 27, 1; instinto o amor al conocimiento –lógica– XI 27, 2; amor del amor mismo –ética– XI 28.

Podemos recordar a este respecto el título del artículo de Antonio Martí Alanis «Platonismo agustiniano en el *Persiles*», que hemos comentado. Por lo que se refiere al neoplatónico Plotino, es citado en los *Commentarii* 14 veces y en *De disciplinis* 3. En el «Índice de materias» de los *Commentarii* bajo la rúbrica «Plotino» se ofrecen los siguientes apartados: Discípulo de Platón VIII 12. El mejor intérprete de Platón IX 10. Amplía los conceptos platónicos X 2. La muerte, invención de Dios, libera el alma IX

10. La cercanía de Dios implica su semejanza IX 17. El alma racional iluminada por Dios X 2. La Providencia, hermosura inteligible. Se extiende hasta las cosas terrenas X 14. La visión de Dios, fin supremo X 16. La Trinidad platónica. El alma, inferior al Hijo o «mente paterna» X 23. Se mantiene partidario de la metempsícosis X 30. La felicidad y el retorno del alma al mundo XII 20.

Al igual que el de Platón, el conocimiento del neoplatonismo por parte de Vives era completo. En consecuencia, si los investigadores han puesto de manifiesto que para escribir el *Persiles* era necesario que el autor estuviera impregnado de platonismo, de neoplatonismo y de la religiosidad agustiniana, es claro que Vives era quien mejor podía componer el *Persiles* y el «corpus cervantino» en general, tan rebosante de esos ingredientes.

5. Otra fuente cristiana fundamental: Prudencio

En Lisboa, la comitiva se dirige a casa de un pintor, al que Periandro rogó que pintase todos los avatares de su historia; entre esas imágenes figuraba la siguiente, III, 1, pág. 438:

> [...] acullá estaba la agradable isla donde vio en sueños Periandro los dos escuadrones de virtudes y vicios.

En esa batalla de virtudes y vicios ha visto D. de Armas Wilson una influencia de la *Psycomachia* de Prudencio, el poeta español de finales del siglo IV[77]: «Esta "figura de pensamiento" [prosopopeya] aplicada a la práctica de forjar una presencia para una ausencia –lo que Cervantes llamaba representación de "los ocultos pensamientos del alma"– sobresalió centurias antes, con la llegada de *Psycomachia* de Prudencio (c. 405), la primera personificación alegórica a plena escala. Esta obra y, por tradición, cualquier psicomaquia posterior, delineó una serie de abstracciones teatrales personificadas, representantes de la Virtud y el Vicio trabando una batalla campal. Prudencio es significativo para nuestro estudio de la alegoría cervantina porque, entre su conjunto de marionetas personificadas, incluyó la "Libido", precursora latina de la SENSUALIDAD de Cervantes, cuya personificación en mayúsculas será dirigida a lo que sigue. Parece que Cervantes reconoce la *Psycomachia* como un subtexto cuando el narrador del *Persiles* recuerda la isla donde el héroe en sueños vio "los dos escuadrones de virtudes y vicios" [...]. El hecho de que Prudencio fue también responsable del recurso técnico, o expansión, en una alegoría continua de lo que eran antes "alegorías aisladas" fortifica su intertextualidad con Cervantes».

De la *Psycomachia* hizo una traducción Francisco Palomino, un monje del monasterio de Uclés (1529), pero es prácticamente imposible que la conociera Cervantes por

[77] D. de Armas Wilson, *Allegories of Love [...]*, págs. 66-67.

la extremada rareza de esa traducción. Por lo que se refiere a Vives, conocía muy bien a Prudencio, pues lo citó seis veces en *Commentarii ad libros De civitate Dei* y una en *De disciplinis*, donde, incluso, lo incluye en su plan de estudios, II, pág. 119:

> Luego explanará el maestro algunas odas de Horacio. Añadirá a poetas cristianos cuales son el antiguo Prudencio y el contemporáneo Bautista de Mantua.

VII. Otros autores griegos y latinos

En el capítulo dedicado a las fuentes estructurantes de la forma, hemos defendido, siguiendo la opinión generalizada, que son dos obras clásicas, *Las Etiópicas* y la *Eneida*, las que configuran la trama del *Persiles*, completada con una tercera también clásica *Las maravillas de más allá de Tule*. Pero el mundo clásico no se limita a esas tres, sino que está presente con la influencia de otros autores griegos y latinos, especialmente de Ovidio, de Apuleyo y de Plinio. Se puede concluir, por tanto, que el autor tenía un conocimiento total de las literaturas griega y latina. Dentro de esa influencia clásica desempeña un papel preponderante la mitología griega, con referencias a diversos mitos, unos bastante divulgados y otros conocidos solo por los grandes especialistas. En este sentido, hay que recordar que Vives trató con amplitud de los mitos griegos en sus *Commentarii ad libros De civitate Dei*. Hasta tal punto es importante la mitología en esa obra, que, juntando todas las referencias a mitos, se obtiene un completo manual de mitología.

1. Aristóteles

1.1. El ejemplo de Ifigenia

De acuerdo con el gran cervantista E. C. Riley, los primeros capítulos del *Persiles* se parecen más a la *Poética* de Aristóteles que a *Las Etiópicas*[78]: «Por añadidura, uno se pregunta si no será algo más que mera coincidencia el hecho de que los capítulos iniciales del *Persiles* guarden semejanza, más aún que con la *Historia etiópica*, con la historia de Ifigenia, que Aristóteles utilizó como ejemplo para ilustrar estos puntos, y que El Pinciano y otros autores resumieron también».

En mi opinión, la utilización de la *Poética* de Aristóteles concuerda a la perfección con la teoría que vengo defendiendo. Sobre las ideas de la Poética trataremos ampliamente en el capítulo: «La teoría literaria en el *Persiles* y en el *Quijote*: Aristóteles y Horacio reivindicados».

[78] E. C. Riley, *Teoría de la novela en Cervantes*, págs. 285-286.

1.2. La tabla rasa

Este concepto lo desarrollaremos en el capítulo «Filosofía y psicología».

1.3. El hombre es animal risible

Para esta idea aristotélica remitimos el capítulo citado «Filosofía y psicología».

1.4. El pavo real se mira los pies

El poeta hace lo mismo que el pavo real, III, 2, pág. 445:

> Desesperóse el poeta con la resoluta respuesta de Auristela; miróse a los pies de su ignorancia y deshizo la rueda de su vanidad y locura.

Romero en su nota señala a Aristóteles como fuente en *Historia general de las aves*, atribuida al estagirita. Vives se sirvió de ese ejemplo en *De concordia*, pág. 237:

> Conózcase el hombre a sí mismo y conozca sus cualidades, y como por una ventana abierta al mediodía entrará la luz, que con la desaparición de las tinieblas mostrará todo con claridad y evidencia: entonces a este gallo se le baja la cresta y este pavo real (según cuentan) esconderá las alas al ver la fealdad de sus pies.

Esta concordancia me parece de gran valor probatorio.

2. Luciano: Hércules Ogmios

Periandro, al narrar su historia, es comparado con el Hércules Ogmios celta, II, 12, pág. 356:

> La que con más gusto escuchaba a Periandro era la bella Sinforosa, estando pendiente de sus palabras como con las cadenas que salían de la boca de Hércules: tal era la gracia y donaire con que Periandro contaba sus sucesos.

Schevill y Bonilla (I, 245-256) dedican al pasaje una amplia nota, en la que señalan como fuente a Luciano en el opúsculo *Hércules*. El héroe atraía a sus oyentes y los sujetaba con unas cadenitas de oro y ámbar. Este Hércules era considerado el emblema de la elocuencia. Como Cervantes no podía leer a Luciano por no estar traducido, Schevill y Bonilla se tienen que plantear el problema de cómo pudo conocer esa característica del héroe, decidiéndose por los *Emblemas* de Alciato, traducidos en 1549 y publicados en Lyon. Creo que eso es demasiado para Cervantes.

3. Menandro: las piedras no pueden volver al lugar de donde salieron

Esta idea es aplicada al daño que pueden producir las palabras, I, 14, pág. 227:

> Es tan ligera la lengua como el pensamiento y, si son malas las preñeces de los pensamientos, las empeoran los partos de la lengua y como sean las palabras como las piedras que se sueltan de la mano, que no se pueden revocar ni volver a la parte donde salieron hasta que han hecho su efeto, pocas veces el arrepentirse de habellas dicho menoscaba la culpa del que las dijo; aunque ya tengo dicho que un buen arrepentimiento es la mejor medicina que tienen las enfermedades del alma.

Romero cita el *Adagio* 2018 de Erasmo, en el que, bajo el encabezamiento «Levissima res oratio» se hace referencia a Homero, a Horacio y a Menandro. Las que más tienen que ver con el texto son la de Horacio «Et semel emissum volat irrevocabile verbum» y, sobre todo, la de Menandro, que Erasmo cita en griego y traduce al latín: «Nec durus ulli emissus e manu lapis / Neque sermo lingua facile compesci valet». Vives, aunque conocía a Menandro, pudo servirse de la obra de su amigo Erasmo. Por lo que respecta a Cervantes, es difícil que lo pudiera hacer, ya que de los *Adagios* solo se hizo una traducción parcial por parte de Juan de Jarava y de Francisco Thamara.

4. Homero: *el alma sale por la boca*

Esta concordancia la desarrollamos en el capítulo «Filosofía y psicología».

5. Eliano: *el amor de un plátano*

Al aconsejar Auristela a Sinforosa en sus amores, le pregunta de quén está enamorada, II, 3, pág. 293:

> Dime, señora, a quién quieres, a quién amas y a quién adoras; que, como no des en el disparate de amar a un toro, ni en el que dio el que adoró el plátano [...].

La fuente de este raro amor es el griego Eliano en su *Varia Historia*, II, 14:

> Resulta ridículo que aquel famoso Jerjes despreciara el mar y la tierra, obras de Zeus, y se hiciera abrir nuevas rutas y una inusitada derrota, pero fuera esclavizado por un plátano, preso de admiración por él.

La anécdota está también en Heródoto, VII, 31. De ninguna de estas obras había traducción al español en la época.

6. Tirteo

En una de las máximas de la *Flor de aforismos peregrinos* se dice, IV, 1, pág. 632:

> Más hermoso parece el soldado muerto en la batalla que sano en la huida.

El poeta Tirteo escribió en su *Elegía*, 6, 1-2:

> Porque es hermoso que un valiente muera, caído en las primeras filas, luchando por su patria.

7. Esopo

Periandro aplica al polaco una fábula de Esopo, III, 7, pág. 500:

> Queréis ser como el labrador que crió la víbora serpiente en el seno todo el invierno, y, por merced del cielo, cuando llegó el verano, donde ella pudiera aprovecharse de su ponzoña, no la halló porque se había ido; el cual, sin agradecer esta merced al cielo, quiso irla a buscar y volverla a anidar en su casa y en su seno, no mirando ser suma prudencia no buscar el hombre lo que no le está bien hallar.

Es la fábula 176 de Esopo «El caminante y la víbora».

8. Ovidio: mitología

8.1. Dafne y Apolo

El mito de Dafne y Apolo, con la conversión de la hija de Peneo en laurel, es evocado en I, 15, pág. 228:

> Ya estaba Arnaldo en el esquife de la nave, y ya llegaba a la orilla, cuando se adelantó Periandro a recebille; pero Auristela no se movió del lugar donde primero puso el pie, y aun quisiera que allí se le hincaran en el suelo y se volvieran en torcidas raíces, como se volvieron los de la hija de Peneo, cuando el ligero corredor Apolo la seguía

y en I, 19, pág. 255:

> Ves aquí, ¡oh nuevo cazador, más hermoso que Apolo!, otra nueva Dafne que no te huye, sino que te sigue.

La fuente es Ovidio, *Metamorfosis*, I, 452 y ss.

8.2. Argos e Ío

Antonio vigilaba la belleza de Auristela, Transila y Constanza como Argos, con sus muchos ojos, vigilaba la de Ío, I, 21, pág. 263:

> Servíales de Argos el mozo Antonio, de lo que sirvió el pastor de Anfriso; eran los ojos de los dos centinelas no dormidas, pues por sus cuartos la hacían a las mansas y hermosas ovejuelas que debajo de su solicitud y vigilancia se amparaban.

El mito procede de Ovidio, *Metamorfosis*, I, 624 y ss. Repárese en que se alude a Apolo como «pastor de Anfriso», río de Tesalia. Al no figurar este detalle en Ovidio, el autor del *Persiles* tuvo que recurrir a otras fuentes, como Eurípides, Calímaco o Virgilio en *Geórgicas*, indicados por Escobar Borrego en su trabajo[79]. Esta fusión de fuentes supone dominio de las literaturas clásicas.

8.3. Céfalo y Procris

La historia de celos entre Céfalo y Procris con la trágica muerte de ella es representada ante los protagonistas, III, 2, pág. 446:

> Los cuales, acrecentando con su humildad y buen parecer la benevolencia de los que los recibieron, dieron lugar a que les diesen casi el más honrado en la fiesta, que fue la representación de la fábula de *Céfalo y de Pocris*, cuando ella, celosa más de lo que debía, y él, con menos discurso que fuera necesario, disparó el dardo que a ella le quitó la vida y a él el gusto para siempre.

Está en Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 694 y ss.

8.4. Hércules y Deyanira

La muerte de Hércules, provocada por la camisa que le envió su esposa Deyanira y que estaba impregnada de la sangre de Neso, es evocada en III, 15, págs. 578-579:

> Saliole en blanco la suerte, para que ella –dijo Claricia– la tuviese siempre negra, porque, disimulando Lorena (que así se llamaba la parienta de Domicio) el enojo que había recebido del casamiento de mi esposo, dio en regalarle con muchos y diversos presentes, puesto que más bizarros y de buen parecer que costosos, entre los cuales le envió una vez, bien así como envió la falsa Deyanira la camisa a Hércules, digo que le envió unas camisas, ricas por el lienzo y, por

[79] F. J. Escobar Borrego, «El binomio formonsitas / pulchritudo en el *Persiles* [...]», pág. 239.

> la labor vistosas. Apenas se puso una, cuando perdió los sentidos, y estuvo dos días como muerto, puesto que luego se la quitaron, imaginando que una esclava de Lorena, que estaba en opinión de maga, la habría hechizado. Volvió a la vida mi esposo, pero con sentidos tan turbados y tan trocados que ninguna acción hacía que no fuese de loco, y no de loco manso, sino de cruel, furioso y desatinado: tanto, que era necesario tenerle en cadenas.

Procede de Ovidio, *Metamorfosis*, IX, 134 y ss., si bien Escobar Borrego acertadamente detecta la presencia de otra fuente, *Hercules furens* de Séneca[80]. Recordemos que las tragedias de Séneca no estaban traducidas al español.

8.5. La Górgona Medusa

En el episodio de Ruperta y Croriano se hace referencia al mito de las tres Górgonas. A una de ellas, Medusa, le cortó la cabeza Perseo. Por su parte, la diosa Atenea puso esa cabeza en su escudo y, así, convertía a sus enemigos en piedra, ya que esa era la propiedad que tenía la mirada de Medusa, III, 17, pág. 594:

> Llegó en fin y, temblándole la mano, descubrió el rostro de Croriano, que profundamente dormía, y halló en él la propiedad del escudo de Medusa, que la convirtió en mármol: halló tanta hermosura que fue bastante a hacerle caer el cuchillo de la mano y a que diese lugar la consideración del inorme caso que cometer quería. Vio que la belleza de Croriano, como hace el sol a la niebla, ahuyentaba las sombras de la muerte que darle quería y, en un instante, no le escogió para víctima del cruel sacrificio, sino para holocausto santo de su gusto.

Ovidio lo cuenta en *Metamorfosis*, IV, 1439 y ss. Vives trata con amplitud de las Górgonas en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, págs. 1820-1822.

8.6. Europa

El mito de la doncella Europa, raptada por Júpiter en forma de toro, es evocado en III, 15, pág. 582:

> Ordenó, pues, la suerte que no fuese buena la de Félix Flora, porque la corriente del agua le desvaneció la cabeza de modo que, sin poder tenerse, dio consigo en mitad de la corriente, tras quien se abalanzó con no creída presteza el cortés Antonio y, sobre sus hombros, como a otra nueva Europa, la puso en la seca arena de la contraria ribera.

Se encuentra en Ovidio, *Metamorfosis*, VI, 104 y ss.

[80] F. J. Escobar Borrego, «El binomio formonsitas / pulchritudo en el *Persiles* [...]», pág. 240.

8.7. Pasífae

Para consolar Auristela a Sinforosa, evoca los amores de Pasífae por un toro, de cuya unión nació el Minotauro, II, 3, pág. 293:

> Dime, señora, a quién quieres, a quién amas y a quién adoras; que, como no des en el disparate de amar a un toro [...].

El mito aparece en varios autores griegos y en *El arte de amar*, 289 y ss., de Ovidio. Vives trata de Pasífae y su amor por el toro en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 1812.

8.8. El laberinto de Creta

El laberinto de Creta fue construido por Dédalo como morada del Minotauro. Para sacar a Teseo de allí, Ariadna se valió de un hilo, que fue desenrollando para poder volver a la salida. Periandro aplica esa treta a Auristela, II, 20, pág. 418:

> Barrimos todos los mares, rodeamos todas o las más islas destos contornos, preguntando siempre por nuevas de mi hermana, pareciéndome a mí (con paz sea dicho de todas las hermosas del mundo) que la luz de su rostro no podía estar encubierta por ser escuro el lugar donde estuviese y que la suma discreción suya había de ser el hilo que la sacase de cualquier laberinto.

Es un mito muy divulgado entre autores griegos y latinos. Ovidio lo poetizó en *Metamorfosis*, VIII, 224 y ss. Vives lo trató en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, págs. 1812-1814.

8.9. Atlante

Atlante (Atlas), uno de los gigantes, fue condenado por Zeus a sostener sobre sus hombros la bóveda del cielo. Antonio, comparado con Atlante, sostiene a Auristela y Transila, I, 19, pág. 254:

> El mozo Antonio fue el Atlante de Auristela y de Transila, en cuyos hombros también desembarcaron Rosamunda y Mauricio.

El mito aparece en varios autores griegos y en Ovidio, *Metamorfosis*, II, 296 y ss.

8.10. Ganimedes

Las cualidades del joven Ganimedes, amado por Júpiter, son aplicadas a Periandro, así como las de Argos, vigilante de Ío transformada en ternera (=Auristela), II, 5, págs. 308-309:

> ¿Quién puede ser este luchador, este esgrimidor, este corredor y saltador, este Ganimedes, este lindo, este aquí vendido, acullá comprado, este Argos de esta ternera de Auristela, que apenas nos la deja mirar por brújula, que ni sabemos ni hemos podido saber deste par, tan sin par en hermosura, de dónde vienen ni a do van?

Están unidos en el pasaje dos mitos. Ya hemos comentado el de Argos e Ío. El de Ganimedes es un mito muy divulgado en la literatura griega. Ovidio se refirió a él en *Metamorfosis*, X, 255.

8.11. Los brazos de los reyes son largos

Clodio no quiere oponerse a los príncipes, I, 14, pág. 226:

> Verdad es que pienso guardar la cara a los príncipes, porque ellos tienen largos brazos.

Romero da la frase como lugar común derivado probablemente de Ovidio, *Heroidas*, XVII, 166: «An nescis longas regibus esse manus?»

8.12. Fineo y las Harpías

El rey de Tracia, Fineo, fue castigado, por haber revelado una decisión de los dioses, a que las Harpías le quitasen los alimentos de su mesa y la ensuciasen, I, 19, pág. 256:

> –¡Detente, oh arpía! ¡No turbes ni afees las limpias mesas de Fineo!

Ovidio trató esta leyenda en *Metamorfosis*, IV, 669 y ss.

8.13. Las orejas de asno del rey Midas

El murmurador Clodio hace referencia a una leyenda poco conocida sobre el rey Midas, I, 14, pág. 225:

> [...] pondré la boca en las entrañas de la tierra, y daré voces como pudiere, y tendré esperanza que de allí salgan las cañas del rey Midas.

El peluquero del rey Midas contó a la tierra que el rey tenía orejas de asno; las cañas que surgieron de la tierra proclamaron a los cuatro vientos el secreto que reveló el peluquero. Entre otros autores, Ovidio trató del rey Midas en *Metamorfosis*, XI, 85 y

ss. En cuanto a Vives (¡qué casualidad!), hizo referencia a las orejas de burro de Midas en *De disciplinis*, I, págs. 130-131:

> Puesto que aquellos toscos vencedores que se esparcieron como una tormenta del Norte al Occidente, captaban la armonía y aquel acorde de los metros griego y romano no mejor de lo que un asno la lira o Midas la melodía de Apolo, según se cuenta en las leyendas, para halagar aquellas orejas de burro.

8.14. La leyenda de Mirra

En el episodio de la joven Feliciana de la Voz, unos pastores acomodan el hueco de una encina para ocultarla, III, 2, pág. 450:

> Y, aguijando con presteza a un hueco de un árbol que en una valiente encina se hacía, puso en él algunas pieles blandas de ovejas y cabras que entre el ganado mayor se criaban; hizo un modo de lecho, bastante por entonces a suplir aquella necesidad precisa; tomó luego a la mujer en los brazos y encerróla en el hueco, adonde le dio lo que pudo, que fueron sopas en leche, y le dieran vino, si ella quisiera beberlo.

Este pasaje ha sido relacionado con la leyenda de Mirra. Tras el incesto con su padre, este persiguió a su hija para matarla, pero ella invocó la ayuda de los dioses, que la transformaron en el árbol de la mirra. Al cumplirse los meses del embarazo, la corteza del árbol se abrió y salió un niño, al que se puso el nombre de Adonis. Romero dedica al pasaje una amplia nota (págs. 729-730), en la que se muestra conforme con la interpretación sugerida por Forcione: «Por su parte, Forcione (C, 1972:128) relaciona la ocultación de la joven madre en el hueco de la encina con la transformación de la incestuosa Mirra en el árbol de su nombre». Ovidio expuso la leyenda en *Metamorfosis*, X, 345 y ss. Vives hizo una referencia en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 623:

> Cíniras engendró de su hija Mirra, merced a un engaño de su nodriza, a Adonis, bellísimo mancebo que reinó en Chipre.

9. Plinio y Solino

El unir a estos dos autores es debido a que la *Collectanea rerum memorabilium* de Solino tomó la mayor parte de sus informaciones de la *Naturalis historia* de Plinio. Ambos fueron bien conocidos de Vives, pues a Plinio lo citó 150 veces en sus *Commentarii ad libros De civitate Dei* y a Solino 27 en la misma obra. Hasta tal punto los conocía, que se dio cuenta de que Solino había saqueado a Plinio. Esto lo sabemos por dos referencias en *De disciplinis*, II, pág. 158:

> Sobre las piedras preciosas, los metales y los tintes escribió Plinio, el cual se ocupó igualmente de las mismas cosas que hace un momento acabo de nombrar. Y esto también lo hizo Julio Solino, pequeño simio de Plinio o, mejor dicho, su depredador

y en pág. 237:

> Mucho más útil será Polidoro Virgilio en su libro *De los inventores de cosas*, y Agustín en la *Ciudad de Dios*, también C. Plinio y Solino, ladronzuelo de Plinio, y, asimismo, los geógrafos Estrabón y Pío II.

Eso quiere decir que Vives se adelantó a otros humanistas en el descubrimiento de esa dependencia de Solino, muy bien estudiada por Francisco J. Fernández Nieto en su edición de Solino y que puede resumirse así[81]: «Es evidente que Solino construyó la estructura de su obra con materiales, sobre todo, plinianos, y que fue realizándola con la corografía de Mela, proceso que no admite discusión porque conservamos los libros de los tres escritores». Es de notar que Fernández Nieto en su eruditísimo estudio no cite a Vives como precursor de esa tesis, a pesar de ser también valenciano, así como que tampoco lo mencione en la gran influencia que ejerció Solino en la posteridad, a pesar de que lo cita en 29 ocasiones. Puesto que en el *Persiles* aparece citado el nombre de Plinio, parece claro que la *Naturalis historia*, con la extraordinaria cantidad de datos geográficos que contiene, fue una de las principales fuentes de la obra. Lo comprobaremos en los apartados que siguen.

9.1. El rayo que rompe el acero

La lengua maldiciente es como ese rayo del cielo, I, 14, pág. 226:

> La lengua maldiciente es [...], o como rayo del cielo, que, sin romper la vaina, rompe y desmenuza el acero que cubre.

Schevill y Bonilla (I, 338-339) relacionan la frase con Plinio, *Naturalis historia*, II, 51, donde trata de las clases de rayos. Recordemos que ese libro no estaba traducido en vida de Cervantes.

9.2. Los hombres-lobo

Al hacer referencia a la conversión de hombres en lobos, se cita expresamente a Plinio, I, 18, pág. 245:

---

[81] F. J. Fernández Nieto, *Introducción* a su edición, pág. 48.

> También es opinión de Plinio, según lo escribe en el lib. 8, cap. 22, que entre los árcades hay un género de gente, la cual, pasando un lago, cuelga los vestidos que lleva de una encina y se entra desnudo la tierra dentro y se junta con la gente que allí halla de su linaje en figura de lobos, y está con ellos nueve años, al cabo de los cuales vuelve a pasar el lago y cobra su perdida figura; pero todo esto se ha de tener por mentira y, si algo hay, pasa en la imaginación, y no realmente.

Schevill y Bonilla confirman la cita de Plinio, VIII, 22 y aportan la traducción de Jerónimo de Huerta. Para justificar que Cervantes conoció esa traducción, afirman (I, 341): «Hay que advertir que Cervantes debió de conocer una parte de la traducción castellana de Huerta, y precisamente el libro VIII, aquí mencionado. Los libros VII y VIII vieron la luz en 1599; el IX, en 1603; y la traducción entera lleva fecha de Madrid, 1624 (tomo I) y 1629 (tomo II)». Pero entonces, ¿cómo conoció el libro II, que los mismo Schevill y Bonilla citan en el apartado anterior? Como en muchas ocasiones se opera como si Cervantes fuera un humanista que estaba pendiente de la traducción de los clásicos. Y no lo fue ni lo pudo ser. Por su parte, Vives (¡qué casualidad!) cita ese mismo pasaje de Plinio en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, págs. 1851-1852:

> Plinio, libro VIII: "Evantes, autor entre los griegos no despreciable, transmite que los arcades cuentan que uno, elegido por suerte de entre la familia de Anteo, fue conducido a cierto lago de esa región y, tras colgar sus vestimentas en una encina, lo atravesó a nado. Al final de la travesía fue a dar en unos solitarios parajes y se transformó en lobo, viviendo durante nueve años con los demás representantes de esta especie.

9.3. Seis meses de noche y seis de día en Noruega y en Tule

La alternancia de seis meses de noche y seis de día es aplicada a Noruega, IV, 12, pág. 698:

> No tienes, señor, para qué persuadirme de que en dos mitades se parte el día entero de Noruega, porque yo he estado en ella algún tiempo, donde me llevaron mis desgracias, y sé que la mitad del año se lleva la noche y, la otra mitad, el día. El que sea esto así, yo lo sé; el porqué sea así, ignoro.

Plinio da esa información en Tule, IV, 16:

> La última isla de las que se conocen es Tule, en la que ya hemos dicho que en el solsticio de verano no hay noches, al pasar el sol el signo de Cáncer, y en el de invierno, sin embargo, no hay días. Algunos piensan que esto sucede seis meses seguidos.

Y lo mismo hace Solino, 22, 8:

> Hay todavía otras islas en torno a Britania, la más extrema de las cuales es Tule. En este lugar, durante el solsticio de verano, cuando el sol realiza su paso desde la constelación de Cáncer, nunca es de noche; durante el solsticio de invierno, paralelamente, nunca es de día. Sabemos por tradición que más allá de Tule el mar está espeso y congelado.

9.4. En Inglaterra no hay animales nocivos

Para esta característica de Inglaterra, Romero cita como fuente a Solino, pero este autor la localiza en la isla de Tánato. Desarrollaremos estas informaciones en el apartado dedicado a Inglaterra, dentro del capítulo «El itinerario por tierras conocidas».

10. Apuleyo

10.1. Psique y Cupido

Al disponerse a matar Ruperta a Croriano, se encuentra en una situación anímica parecida a la de Psique en el cuento del *Asinus aureus* de Apuleyo, V, 21. He aquí el pasaje del *Persiles*, III, 17, pág. 594:

> ¡Ea, bella matadora, dulce enojada, verdugo agradable, ejecuta tu ira, satisface tu enojo, borra y quita del mundo tu agravio, que delante tienes en quien puedes hacerlo! Pero mira, ¡oh hermosa Ruperta!, si quieres, que no mires a ese hermoso Cupido que vas a descubrir, que se deshará en un punto toda la máquina de tus pensamientos

y este el del *Asno*, IV, pág. 41, col. 2:

> Entonces Psiches, como quier que era delicada de cuerpo y del ánimo, pero ayudándole la crueldad de su hado, se esforçó, y sacando el candil debaxo de donde estava, tomó la navaja en la mano y su osadía venció y mudó la flaqueza de su género.

Por lo que respecta a la traducción española del *Asinus*, he defendido que fue hecha por Vives en «El *Asno de oro* de Apuleyo, el *Lazarillo* y Vives: reconocimiento a Antonio Vilanova». Escobar Borrego descubre también la relación con la *Medea* de Eurípides[82]: «[...] su apelación dramática a la condición de esposa agraviada, la necesidad de una justificación para acometer el delito y el ánimo que ella misma se imprime

[82] F. J. Escobar Borrego, «El binomio formonsitas / pulchritudo en el *Persiles* [...]», págs. 240-241.

tienen seguramente su deuda en un monólogo interior de la Medea de Eurípides (vv. 364-409), pasaje en el que la ultrajada maga decide vengarse del veleidoso y mudable Jasón». El episodio de Ruperta y Croriano es de extraordinaria riqueza comparativa: en el apartado dedicado a Ovidio hemos comentado la presencia de Medusa y Perseo; y en el apartado dedicado a las fuentes bíblicas comentaremos la de Judit y Holofernes.

10.2. La hermosura de Psique y de Leonora

Al describir la hermosura de Leonora, se hace en términos parecidos a los de Psique en el *Asno*, IV, 28. El texto del *Persiles* está en I, 10, págs. 201-202:

> [...] hallé que la fama y hermosura de Leonora había salido ya de los límites de la ciudad y del reino y estendídose por Castilla y otras partes, de las cuales venían embajadas de príncipes y señores que la pretendían por esposa; pero, como ella tenía la voluntad tan sujeta a la de sus padres, no miraba si era o no solicitada

y el del *Asno* en IV, pág. 34, col. 1-2:

> [...] pero la más pequeña era tanta su hermosura, que no bastan palabras humanas para poder exprimir ni sufficientemente alabar su velleza [...]. Desta manera su opinión procedía de cada día que ya la fama désta era derramada por todas las yslas de al derredor, en muchas provincias de la tierra: muchos de los mortales venían de luengos caminos, assí por la mar como por tierra, a ver este glorioso espectáculo que avía nascido en el mundo.

10.3. La salvación de Claricia

Claricia, esposa del conde Domicio, es arrojada desde una torre y se salva por servirle de paracaídas sus propios vestidos, III, 14, pág. 573:

> Alzaron todos la vista y vieron bajar por el aire una figura que, antes que distinguiesen lo que era, ya estaba en el suelo, junto casi a los pies de Periandro. La cual figura era de una mujer hermosísima que, habiendo sido arrojada desde lo alto de la torre, sirviéndole de campana y de alas sus mismos vestidos, la puso de pies y en el suelo sin daño alguno: cosa posible sin ser milagro.

El texto se corresponde con la salvación de Psique al hinchar sus ropas el viento Céfiro en *Asno*, IV, pág. 36, col. 1:

> Estando Psiches muy temerosa llorando encima de aquella peña, vino un manso viento de cierço y como quien estiende las alas la tomó en su regaço: assí poco a poco muy mansamente la llevó por aquel valle abaxo y la puso en un prado muy verde y hermoso de flores a yervas, donde la dexó que parescía que no la avía tocado.

11. Horacio

11.1. La mitad de su alma

Esta expresión es aplicada a Sinforosa tras su desmayo, II, 17, pág. 394:

> Volvió, en fin; tendió la vista por el mar, vio volar la saetía donde iba la mitad de su alma, o la mejor parte della, y, como si fuera otra engañada y nueva Dido, que de otro fugitivo Eneas se quejaba, enviando suspiros al cielo, lágrimas a la tierra y voces al aire, dijo estas o otras semejantes razones.

Responde al *Dimidium animae meae*, que Horacio aplicó a su amigo Virgilio en *Carmina*, I, 3, 8:

> [...] et serves animae dimidium meae.

En el mismo pasaje hay una referencia a la *Eneida* de Virgilio, que es una de las fuentes estructurantes del *Persiles*.

11.2. Pobres o dorados techos

Para resaltar el contraste entre pobreza y riqueza, dice Arnaldo, I, 16, págs. 231-232:

> [...] aquí, debajo destos pobres techos, o en los dorados de la famosa Roma.

Romero lo relaciona con Horacio, *Odas*, II, 18, 1-2: «No relucen en mi casa el marfil ni el áureo artesonado».

11.3. El pastor Salicio detiene las aguas con su zampoña

Periandro, a la vista del Tajo, recuerda al pastor Salicio, III, 8, pág. 504:

> [...] aquí resonó su zampoña, a cuyo son se detuvieron las aguas de este río, no se movieron las hojas de los árboles y, pasándose los vientos [...].

El poder de la música sobre los elementos está inspirado en Horacio, *Odas*, I, 12, 8-10:

> [...] siguieron los bosques al cantor Orfeo, el que con el arte de su madre paraba los raudos cursos de los ríos y los veloces vientos.

11.4. En los montes altos caen los rayos

Es un pensamiento en boca de Auristela, III, 14, pág. 576:

> En los montes más levantados caen los rayos y, adonde hallan más resistencia, hacen más daño.

Está inspirado en Horacio, *Odas*, I, 10, 10-13:

> El pino grande es el que los vientos más azotan, más dura es la caída de las torres altas, y es en la cima de los montes donde hiere el rayo.

12. Juvenal: *la hermosura y la honestidad*

En el libro que ha de llevar el título de *Flor de aforismos peregrinos* aparece el siguiente aforismo, IV, 1, pág. 633:

> *La hermosura que se acompaña con la honestidad es hermosura y, la que no, no es más de un buen parecer*.

Está inspirado en Juvenal, X, 297-298:

> [...] rara est adeo concordia formae
> atque pudicitiae.

13. Terencio: *Venus fría*

Para significar que el alimento y el vino favorecen la sexualidad se utiliza una frase de raigambre latina, I, 5, pág. 161:

> No tuve amistad en mis verdes años ni con Ceres ni con Baco y, así, en mí siempre estuvo Venus fría.

Ya Schevill y Bonilla (I, pág. 329) la identificaron con la de Terencio, *Eunuco*, 732: *Verbum, hercle, hoc verum erit: sine Cerere et Libero friget Venus*. Romero recoge paralelos de autores españoles.

VIII. Fuentes renacentistas

1. Petrarca

Quien ha tenido el mérito de detectar la influencia de los *Triunfos* de Petrarca en el *Persiles* ha sido Clark Colahan, en su trabajo «Sulpicia y la sensualidad: un caso de pentimento petrarquista en *Persiles y Sigismunda*». En concreto, son el «Triunfo del amor» y el «Triunfo del pudor» los que están presentes en el sueño de Periandro en la isla. En el primero es mencionada Tule, la patria de Periandro, v. 114:

> [...] desde el mar de la India hasta el de Thule

y en el segundo aparecen Roma y la romana Sulpicia, vv. 178-180:

> A la ciudad suprema así llegamos,
> al templo dedicado por Sulpicia
> a extinguir de la mente el fuego insano.

Pero son bastantes más los paralelismos descubiertos por Colahan, de los que nos detendremos solo en algunos en aras de la brevedad.

1.1. Una isla blanda y suave

Sobre el episodio de la isla comenta Colahan[83]: «En las dos obras el protagonista va acompañado por un grupo de compañeros de viaje. Para Petrarca, son otros enamorados cautivados por el amor. Las dos comitivas, al llegar a la isla, ignoran donde están. Claro que así más o menos suele ser el enamoramiento como experiencia humana vista desde dentro, pero es captado de la misma forma por ambos escritores. Petrarca, como traduce Hoces, narra que, «por partes caminamos sin cuenta, que no atina alguno do estuviese" (43 verso). Dice Cervantes: una isla no conocida por ninguno de nosotros" (145) [...], "un' isoletta delicata e molle" (v. 101). "Una isla blanda y suave", giro que encuentra eco en las palabras cervantinas con que empieza la escena: "entregados al reposo y al sueño los trabajados cuerpos, de quien el sueño tomó posesión blanda y suavemente" (145-146)».

[83] Cl. Colahan, «Sulpicia y la sensualidad [...]», págs. 283-284.

1.2. Los placeres acústicos

Entre otras similitudes, descubre Colahan la siguiente[84]: «Los placeres acústicos de la isla son iguales en las dos obras. Habla Petrarca, y tengo que traducir yo "Y todo aquel valle resonaba / de aguas y de pajarillos", y le sigue Cervantes con "el ruido manso de las fuentes y arroyos, y con el son de los infinitos pajarillos" (146) [...]. Tanto Petrarca como Cervantes suman los placeres visuales en los colores [...]. Al final del episodio de la isla, los dos autores vuelven al tema del amor concebido como un sueño sin sustancia».

1.3. La batalla de Laura y de Sulpicia

En el «Triunfo del pudor», la amada de Petrarca, Laura, entabla una batalla campal contra Cupido, en la que es acompañada por doce doncellas guerreras, entre las que destacan Honestidad, Castidad y Belleza. Esta lucha tiene su paralelo en el *Persiles*, cuando la Sensualidad y sus impúdicas acompañantes se retiran ante la llegada de un escuadrón de doncellas, entre las que destacan Continencia y Pudicia, compañeras de Auristela, que representa la Castidad. También detecta Colahan paralelismo entre el triunfo de Laura y el de Sulpicia en el *Persiles*[85]: «Esta victoria de la castidad sobre la sensualidad retoma el tema y algo de la acción del capítulo anterior, el que se centra en la guerrera Sulpicia y su batalla victoriosa contra los marineros lascivos y borrachos que han matado a su esposo por apoderarse de ella. Lo que Sulpicia y Laura tienen en común salta a la vista. Laura va toda de blanco, evidentemente por lo que representa, y con el toque militar de llevar el escudo/espejo con que Perseo mató a Medusa, siendo esta símbolo renacentista del vicio. El atuendo de Sulpicia abarca los mismos elementos, pero con aun más hincapié en lo militar y, como era de esperarse, en lo visual:

> "armada de un coselete blanco y tan terso y limpio que pudiera servir de espejo, a quererse mirar en él: traía puesta la gola, pero no las escarcelas ni los brazaletes; el morrión sí, que era de hechura de una enroscada sierpe, a quien adornaban infinitas y diversas piedras de colores varios; tenía un venablo en las manos, tachonado de arriba abajo con clavos de oro, con una gran cuchilla, de agudo y luciente acero forjada, con que se mostraba tan briosa y tan gallarda, que bastó a detener su vista la furia de mis soldados..." (142).

Los resultados de las dos batallas son parecidos. En ambos casos se rescata gran número de víctimas de lujuria, se toman muchos despojos de los vencidos, y los vencedores castigan a los lascivos (o Cupido o los marineros) atándolos a los artefactos inmuebles que más quedan a la mano [...]. La próxima parada que hace Laura después

[84] Cl. Colahan, «Sulpicia y la sensualidad [...]», págs. 285-286.
[85] Cl. Colahan, «Sulpicia y la sensualidad [...]», págs. 287-288.

de su victoria es en Roma, donde va a dos templos consagrados a la purificación del amor y la conservación de la castidad».

1.4. Conclusión

Y concluye Colahan[86]: «En resumen, en las primeras dos secciones de *Los Triunfos* cuenta Petrarca su propia peregrinación espiritual, estrechamente condicionada por su amor por Laura, y que termina en Roma con la auto-entrega a la castidad de la pareja enamorada. Queda patente, a mi juicio, que sobre este esquema renacentista, u otro muy parecido, ha bordado Cervantes su exuberante historia moral y metafórica de un protagonista guiado al mismo destino por la estrella dorada que es su amada».

Para completar lo relativo a Sulpicia, es claro que ha de ser identificada con la Sulpicia romana, esposa de Cornelio Léntulo Cruscelión y relacionada con el culto de la castidad. Vives la menciona dos veces en *De officio mariti*, dentro de una enumeración de mujeres fuertes y famosas, por ejemplo en págs. 71-72:

> Las hubo en efecto, y las hay en número no escaso, con un corazón más fuerte y viril que muchos hombres. Abundantes fueron entre los gentiles: Cleobulina Hiparquia, Diotima, Lucrecia, Cornelia la madre de los Graco, Porcia la esposa de Bruto, Clelia, Sulpicia.

En cuanto al conocimiento de Petrarca, es claro que Vives lo conocía bien, pues lo menciona en *De disciplinis*. Por lo que se refiere a Cervantes, podía conocer los *Triunfos*, pues existía traducción, pero dudo mucho de que la leyera, porque es difícil imaginárselo pendiente de si las obras griegas, latinas, italianas, francesas o portuguesas estaban traducidas o no, lo que era propio de los grandes humanistas.

2. Erasmo: *«el murmurador y maldiciente Clodio»*

Al personaje Clodio le dedica una amplia nota Romero, en la que expone la teoría de Jean-Marc Pelorson, quien lo considera como imagen del secretario Antonio Pérez. Por su parte, Romero lo relaciona con el romano Publio Clodio Pulcro, político corrupto y enemigo mortal de Cicerón. Estoy de acuerdo con Romero, pero lo importante en este caso no es el modelo, sino la fuente sobre la que está modelado el personaje. Esa fuente es una obra de Erasmo, titulada *Lingua* (1525), en la que trata de los daños producidos por los que se sirven de su lengua para propalar murmuraciones y maledicencias. En efecto, Clodio es la plasmación exacta de lo criticado por el holandés, de acuerdo con las pinceladas ofrecidas en el cap. 14 del libro I, pág. 223:

[86] Cl. Colahan, «Sulpicia y la sensualidad [...]», pág. 289.

> Tengo un cierto espíritu satírico y maldiciente, una pluma veloz y una lengua libre; deléitanme las maliciosas agudezas y, por decir una, perderé yo, no sólo un amigo, pero cien mil vidas. No me ataban la lengua prisiones, ni enmudecían destierros, ni atemorizaban amenazas, ni enmendaban castigos.

A lo que responde Rosamunda, pág. 224:

> Tú has lastimado mil ajenas honras, has aniquilado ilustres créditos, has descubierto secretos escondidos y contaminado linajes claros; haste atrevido a tu rey, a tus ciudadanos, a tus amigos y a tus mismos parientes y, en son de decir gracias, te has desgraciado con todo el mundo. Bien quisiera yo que quisiera el rey que, en pena de mis delitos, acabara con otro género de muerte la vida en mi tierra, y no con el de las heridas que a cada paso me da tu lengua, de la cual tal vez no están seguros los cielos ni los santos.

Mauricio apostilla, pág. 225:

> Y hay más: que las honras que se quitan por escrito, como vuelan y pasan de gente en gente, no se pueden reducir a restitución, sin la cual no se perdonan los pecados.

Y contesta Clodio, pág. 225:

> Todo lo sé –respondió Clodio–, pero, si quieren que no hable o escriba, córtenme la lengua y las manos, y aun entonces pondré la boca en las entrañas de la tierra, y daré voces como pudiere, y tendré esperanza que de allí salgan las cañas del rey Midas.

Ladislado propone que se casen Clodio y Rosamunda, pero esta prefiere matarse a casarse con él. Clodio responde, págs. 225-226:

> Yo no me mataré –dijo Clodio–, porque, aunque soy murmurador y maldiciente, el gusto que recibo de decir mal, cuando lo digo bien, es tal, que quiero vivir porque quiero decir mal.

Interviene el bárbaro Antonio con prudentes reflexiones, págs. 226-227:

> La lengua maldiciente es como espada de dos filos, que corta hasta los huesos, o como rayo del cielo, que, sin romper la vaina, rompe y desmenuza el acero que cubre; y, aunque las conversaciones y entretenimientos se hacen sabrosos con la sal de la murmuración, todavía suelen tener los dejos las más veces amargos y desabridos. Es tan ligera la lengua como el pensamiento, y si son malas las preñeces de los pensamientos, las empeoran los partos de la

> lengua y, como sean las palabras como las piedras que se sueltan de la mano, que no se pueden revocar ni volver a la parte donde salieron hasta que han hecho su efeto, pocas veces el arrepentirse de habellas dicho menoscaba la culpa del que las dijo, aunque ya tengo dicho que un buen arrepentimiento es la mejor medicina que tienen las enfermedades del alma.

El trágico final de Clodio es una muestra clara de lo que el autor del *Persiles* despreciaba la murmuración y la maledicencia, II, 8, pág. 335:

> Pero no fue el golpe de la flecha en vano, que a este instante entraba por la puerta de la estancia el maldiciente Clodio, que le sirvió de blanco, y le pasó la boca y la lengua, y le dejó la vida en perpetuo silencio: castigo merecido a sus muchas culpas.

Resulta extraño que, entre tantas fuentes señaladas por los investigadores ninguno haya visto la evidente procedencia del «murmurador y maldiciente» Clodio, que no es otra que la *Lingua* erasmiana. De esta obra se hizo una traducción al español en 1533 bajo el título de *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*, de la que trataremos después. Las citas que damos proceden de la edición de Dorothy S. Severin (1975).

En el texto del *Persiles* son usados los términos murmurador y maldiciente (pág. 225) y ambos aparecen en la traducción citada, pág. 127:

> No serás acusador ni murmurador en los pueblos (en la nota marginal se glosa el término *murmurador* mediante *maldizientes*).

En la *Lingua* se trata extensamente de la murmuración, por ejemplo en págs. 133-134:

> Aprovéchanse algunas vezes de los buenos hombres para mal, especialmente si son algo parleros; con estos en secreto lloran la vida de hulano o de çutano, para que no parezca que murmuran dél, sino que lo dessean emendar, y el que los oye, no entendiendo la fictión y yerva secreta de la murmuración, lo que simplemente oyó, simplemente lo dize a otros, y aquellos a otros, y desta manera es infamado el que por ventura no tiene culpa, andando esta ponçoña de boca en boca. Pues si es maldad dezir de tu próximo afrentas, aunque sean verdaderas, ¿quánto es muy peor levantelle maliciosamente qué ravia? Degollándole en esto con la lengua, no pudiendo degollarle con espada. La charidad todas las cosas echa a buena parte. El murmurador, lo bueno y lo malo haze malo. El murmurador es mucho peor que el testimoñero o acusador, porque el que te acusa avísate de qué te emiendes si estás en culpa, o de qué te guardes si estás libre; y siéndote enemigo te haze honra pues te avisa, y recebir beneficio, aunque sea de tu enemigo, es bien;

> pero el murmurador, lo primero que procura de hazer es que todos sepan tu mal y que tú no lo sepas, siendo a quién más cumple saberlo.

Al igual que en el *Persiles* («has descubierto secretos», pág. 224), en la *Lingua* se hace referencia a descubrir secretos, pág. 133:

> Y lo que es más de reýr es que derramando siempre ponçoña de la boca, juran a cada uno que no lo han dicho a otro, ni lo dirán, y conjuran a cada uno que lo calle, y ellos no saben callar lo que en muy gran secreto se les dize. Llaman secreto lo que ya se trasluze por muchos, y este secreto no aprovecha para otra cosa, sino para que ellos queden sin castigo y su calumnia sea creýda

y en pág. 60:

> Hierón, que fue tirano en la ysla de Sicilia después de Gelón, acostumbrava dezir que no le eran tan enojosos aquellos que libremente parlavan delante dél lo que se les antojava, como los que le descubrían algún secreto. Porque no solamente, dezía, aborrecemos a los que descubren nuestros secretos, mas aun a los que los oyen.

Así, la creación del personaje de Clodio no es fortuita, sino que responde a la intención concreta de aprovechar las críticas de Erasmo a los murmuradores y maldicientes.

Tenemos que referirnos ya, aunque sea brevemente, a la autoría de la traducción, sobre la que ya me he pronunciado en mi artículo «La traducción de obras de Erasmo atribuidas a Bernardo Pérez de Chinchón», al que remitimos para conocer la totalidad de los argumentos. La traducción se publicó de forma anónima, pero Bataillon y D. S. Severin la atribuyen a Pérez de Chinchón, «un desconocido maestro de capilla» en palabras de Severin[87]. Ahora bien, a ese desconocido personaje no le cuadra bien el haber escrito el magnífico *Prólogo*, del que escribió F. Rico el siguiente elogio[88]: «Es aquel prefacio, diría yo, una de las páginas más bellas, mejor construidas, más sugestivas del Renacimiento español». Ese *Prólogo*, además de ser extraordinario por su belleza literaria, lo es también por la profundidad filosófica, en la que subyace un gran dominio de la filosofía platónica, pág. 2:

> Leyendo en las obras de Platón, en las quales por ser de tan alta philosophía algunas vezes me ocupo, topé con un diálogo que se intitula "Menón", donde Sócrates, enseñando a Menón la diferencia que ay entre sciencia y opinión, le dize allí de unas estatuas que hazía Dédalo, las quales tenían este artificio, que si Dédalo las atava y travava pieça con pieça, eran admirables

[87] D. S. Severin, *Introducción* a su edición, pág. VII.
[88] F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, pág. 137.

> y de mucha perfectión; pero si no las atava, ellas mismas se yvan y huýan, de tal manera que quando pensava hombre tenerlas, ya no las hallava.

Como ya hemos tratado en este trabajo suficientemente del platonismo de Vives, no creo necesario insistir más aquí.

Sí quiero detenerme en otro argumento que considero decisivo. Una de las características de la traducción que comentamos es el haber añadido el traductor frases, más o menos largas, que no figuran en el texto original de Erasmo. En la edición de Severin esas frases figuran en cursiva. En el pasaje que sigue hay un añadido significativo, pág. 122:

> Entre los gentiles ningún linaje de hombres era más aborrecido quel de los achaqueros, calumniadores, y siseros, *que son los que acusan a otros con esperança de la parte que de la condemnación les cabrá*.

Compárese ese texto con el que vamos a poner de Vives. Bien conocido es el hecho de que la Inquisición iniciaba algunos procesos para quedarse con los bienes de los acusados, así como que los delatores recibían una parte de dichos bienes. Todo eso lo sufrió Vives en su propia familia, como sabemos por su carta a Cranevelt, pág. 289:

> [...] me dicen que mi padre está también enfermo de mucha gravedad y que se muere con muy pocas esperanzas; que han entablado un pleito muy serio y con gran saña contra nuestros bienes.

Para terminar este apartado, advertimos que todas estas ideas sobre los murmuradores y los calumniadores las volveremos a encontrar en *El coloquio de los perros*, donde desarrollo los siguientes apartados: «La lengua produce los mayores daños de la vida», «La murmuración» y «El habla y los humanistas cristianos».

Considero de enorme importancia la insistencia en la reprobación de los murmuradores, calumniadores y delatores, que tanto daño hicieron en las vidas y en los bienes de las personas a las que acusaban ante la Inquisición. Desde luego, esa insistencia está más que justificada en Vives por los motivos de todos conocidos. En mi opinión, estas razones son decisivas para adjudicar a Vives la autoría del *Persiles* y *El coloquio de los perros* y quitársela a Cervantes, que no tenía ningún motivo para expresar esas críticas.

3. Antonio de Torquemada y *el Jardín de flores curiosas*

Los estudiosos del *Persiles* han advertido la relación entre esta obra y el *Jardín de flores curiosas*. Sobre la influencia del *Jardín*, escribe Romero[89]: «Entre los "escritores de

[89] C. Romero Muñoz, *Introducción* a su edición, pág. 51.

cosas amenas y curiosas" que, con toda evidencia, han influido en *este* Cervantes hay que recordar (en orden de importancia de las deudas, no en el estrictamente cronológico) a Antonio de Torquemada (*Jardín de flores curiosas*)». Sobre la autoría de Vives respecto del Jardín escribí unas páginas en mi *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes* (2014), de las que recuperaré aquí algunos datos y añadiré otros. La obra fue publicada por el impresor Juan Baptista de Terranova en Salamanca el año de 1570 bajo el nombre de Antonio de Torquemada. El título completo de la primera edición es *Jardín de flores curiosas, en que se tratan algunas materias de humanidad, philosophía, theología y geografía con otras curiosas y apazibles*. Obtuvo gran éxito, pues siguieron ediciones en Zaragoza (1571), en Lérida (1574), en Amberes (1575), en Salamanca (1577), en Medina del Campo (1587), en Medina del Campo (1599), en Amberes (1599) y en Barcelona (1621), por limitarnos a las ediciones más antiguas. También se hicieron traducciones al francés, al italiano, al inglés y al alemán. Modernamente ha sido editada por G. Allegra (Castalia, 1982) y por L. Rodríguez Cacho (Biblioteca Castro, 1994). Nuestras citas irán referidas a esta última edición.

El *Jardín de flores curiosas* consta de seis tratados: el primero trata de cosas maravillosas hechas por la naturaleza, el segundo de cosas admirables de ríos, fuentes, lagos y del paraíso terrenal, el tercero de fantasmas, hechiceros y brujas, el cuarto de la fortuna y el hado, el quinto de las tierras septentrionales europeas y el sexto de las cosas admirables de las tierras septentrionales. Lo que predomina en la obra es la narración de hechos admirables y fabulosos (tratados primero, segundo, tercero y sexto), mientras que el cuarto es de carácter filosófico y el quinto de carácter geográfico. Las fuentes en las que bebió el autor para la composición de su obra son numerosas, pues menciona ciento cincuenta y nueve, algunas de gran rareza, como Alberto Grantzio, Jacobo Zieglero y Sigismundo Herbesteni. Hay que recalcar que los libros quinto y sexto están dedicados a las tierras septentrionales de Europa, precisamente donde se desarrollan los dos primeros libros del *Persiles*.

Entre las cosas extrañas y admirables del *Jardín* se cuenta la siguiente, pág. 524:

> Aunque, cierto es más admirable que todas lo que sucedió a la Princesa, o según otros, Condesa, Margarita en Irlanda, que parió de un parto trezientos y sesenta y seys hijos todos vivos y tamaños, como unos ratones muy pequeños; los quales en una fuente o vasija de plata, que oy día para memoria desto está en la iglesia de aquella isla, fueron baptizados por mano de un obispo, y nuestro invictíssimo César Carlos Quinto la tuvo en sus manos, y averiguó ser esto verdad por muchos y muy claros testimonios. Muchos autores dignos de fe escriven esto, especialmente Enrico Buceburguense, Bautista Fulgoso y también Luys Vives, el qual dize que la causa de este prodigio fue la maldición de una muger pobre que traýa muchos hijos, y llegando a pedir limosna, la Margarita le dixo que no era possible que aquellos hijos

> fuessen sino de muchos padres, y la pobre respondió que suplicava a Dios que le diesse tantos hijos de un padre que ni pudiese conoscerlos ni criarlos.

No menos extraña es la información referente a Luis Vives, al afirmar que el humanista valenciano escribió sobre tal historieta. La obra en la que Vives escribió sobre ella es *Linguae latinae exercitatio*, pág. 28:

> *Tordo*.– ¿Quién de vosotros ha oído hablar de la mujer del conde de Batavia? Se cuenta que en un solo parto dio a luz tantos cuantos días tiene el año por la maldición de una mendiga.
>
> *Grajo*.– ¿Cómo sucedió eso de la mendiga?
>
> *Tordo*.– Esta mendiga, cargada de hijos, pidió una limosna a esa condesa. Cuando ella vio tantos niños, la despachó con gritos llamándola ramera, pues decía que no podía ser que hubiese tenido tanta descendencia de un solo hombre. La inocente mendiga rogó a los dioses que, si sabían que era casta y pura, diesen a la condesa tantos fetos en una sola concepción de su marido cuantos días hay en el año. Y así sucedió, y aquella numerosa descendencia se puede ver en una ciudad de aquella isla.

Si comparamos el texto del *Jardín* con el de *Linguae*, observamos que en el primero se añade una interesante referencia a Carlos V, quien tuvo en sus manos la bandeja en la que fueron bautizados los niños. En relación con esto es muy difícil de explicar que Torquemada tuviera conocimiento de la anécdota protagonizada por Carlos V. Quien la pudo conocer con toda facilidad fue Vives, que formaba parte del entorno del Emperador. Lo que hizo Vives fue citarse a sí mismo, como solía hacer, y de esta forma quedan relacionados y explicados los dos textos. Por lo demás, para él fue muy fácil conocer la leyenda, porque en un monasterio cerca de La Haya estaba el sepulcro de Margarita con un epitafio que recordaba el prodigio.

Las concordancias entre el *Jardín* y las obras latinas de Vives son numerosas, pero en mi citada obra (2014) me limité a cinco, de las que reproduzco aquí algunas.

3.1. Dios y naturaleza

La íntima relación entre Dios y la naturaleza aparece subrayada en los incios del *Jardín de flores curiosas*, pág. 516:

> Bien sé que no faltarían philósophos que, oyendo estas diffiniciones, dixessen que ay una natura *naturans* y que esta es el mesmo Dios, y que otra es natura *naturata*, la qual es el efecto natural que por su voluntad se haze y obra en las criaturas.

No cabe ninguna duda de que el autor del *Jardín* era también filósofo al hacer esa distinción tan técnica entre *natura naturans* y *natura naturata*, lo que habla claramente a favor de Vives. Además, la estrecha relación entre Dios y la naturaleza es una de las ideas predilectas de Vives, pues la expresó con frecuencia en sus obras latinas, como en *De concordia et discordia in humano genere* (3 veces), pág. 68:

> El hombre nos fue entregado por la naturaleza misma, esto es, por Dios, padre y señor de todas las cosas [...]

en pág. 69:

> Pero nos agrada más imaginar otras causas y desviar de nosotros, que somos los autores, la culpa y la razón de los hechos hacia la naturaleza, esto es, hacia Dios mismo [...]

y en pág. 265:

> Algunos de ellos son de poca monta, dirá alguien: ¿acaso puede ser poco importante algo a lo que añade robustez la naturaleza, esto es, la divinidad santa y omnipotente?

3.2. La oscuridad de Aristóteles

Según el autor del *Jardín* la oscuridad y dificultad de Aristóteles derivan de la brevedad, pág. 757:

> Y cierto, los philósophos antiguos se preciaron tanto de la brevedad de palabras en todas sus obras que de aquí procede aver muchas que son causa de aver diversos paresceres en sus sentencias.

Estas mismas ideas las expuso Vives en su *Censura de Aristotelis operibus*, pág. 974:

> Todo en él está redactado en forma de preceptos y fórmulas concretas, con aquella brevedad y con aquella gravedad de palabras que la memoria muy fácilmente las asimila y las retiene [...] y de ahí las frecuentes ambigüedades y oscuridades de sus obras.

3.3. Disminución de la cristiandad

La lamentación por la disminución de la cristiandad está patente en el *Jardín*, pág. 642:

> Porque tomadas estas tres partes en que está la tierra dividida, hallamos que es tanto lo que moros y paganos tienen ocupado que apenas dexan lugar a los christianos, y assí estamos arrinconados y metidos en esta parte menor que es Europa, no poseyendo la más parte de ella.

Es una idea característica de Vives, pues la expuso en varios pasajes de sus obras, como en *De concordia et discordia*, pág. 121:

> [...] si alguien revuelve y examina los acontecimientos de este rincón en el que se reúne y comprime la cristiandad, descubrirá que hay motivos de guerra preparada para seis mil años

y en la misma obra, pág. 214:

> En este rincón que nos hemos dejado [los cristianos] alborotamos, guerreamos, nos enloquecemos.

3.4 Patinaje en Bituania y en Flandes

En el *Jardín* hay un amplio pasaje dedicado al patinaje en los mares helados, págs. 861-863:

> Yo os lo diré, y cierto, es una invención que holgaréys de oýrla. Los que han de caminar a pie encima de los yelos, si quieren hazer con brevedad un camino, toman un madero rollizo de una madera muy fuerte, y por una sola parte llano, sobre la qual asientan los pies, atando el pie siniestro al madero y llevan el derecho suelto, en el qual llevan un çapato hechizo, y a la punta con un hierro hecho de tal manera que aunque den un gran golpe en el madero, ningún daño rescibe el pie, porque queda en hueco. Y en las manos llevan unos bordones grandes, como medias lanças, con tres puntas muy agudas al cabo, y proveyéndose de lo necessario para el camino, yendo uno solo o muchos en compañía, puesto cada uno encima de su palo, sacan el pie derecho atrás y danle un muy gran puntapié, y el palo rollizo comiença a resbalar por el yelo con tan gran ligereza que algunas vezes no para en tanto trecho como un grandíssimo tiro de ballesta, y aún más; y quando sienten que el madero va parando, dan con el bordón en el yelo, hincando las tres puntas en él, que de otra manera caerían, y tornando a componerse, vuelven a dar otro golpe [...]. Y no penséys que el uso de estas cosas no desciende a otras provincias más cercanas, que en Flandes y en Dacia, y en otras tierras frías se usa lo mesmo; y las mugeres y hombres caminan mucho por los yelos, aunque de differente manera, porque llevan en las suelas de los çapatos unos hierros llanos con unas puntas adelante, a que llaman patines, y con estos resbalan por los yelos, de suerte que en poco tiempo hazen muy largo

> camino; pero conviene saberse dar buena maña para ello, porque de otra manera caerían muchas vezes; y están las mugeres tan diestras en esto que cinco y seys leguas llevan una cesta en la cabeça sin que se les caya.

El del *Persiles* es más breve, II, 18, págs. 398-399:

> En tanto que los míos andaban escudriñando y tanteando los bastimentos que había en el empedrado navío, a deshora y de improviso, de la parte de tierra descubrimos que sobre los hielos caminaba un escuadrón de armada gente, de más de cuatro mil personas formado. Dejónos más helados que el mismo mar vista semejante, aprestando las armas, más por muestra de ser hombres, que con pensamiento de defenderse. Caminaban sobre solo un pie, dándose con el derecho sobre el calcaño izquierdo, con que se impelían y resbalaban sobre el mar grandísimo trecho, y luego, volviendo a reiterar el golpe, tornaban a resbalar otra gran pieza de camino y, desta suerte, en un instante fueron con nosotros y nos rodearon por todas partes.

Lo llamativo en el texto del *Jardín* es que entre las otras tierras donde se patina es mencionado Flandes. Además, se dan detalles tan precisos sobre la forma de hacerlo que el autor tuvo que ver patinar en la pequeña región de Flandes. Pero Torquemada no estuvo allí, *ergo*...En cuanto a Vives, qué casualidad que se describa tan minuciosamente la forma de patinar de su segunda patria.

3.5. Situación de Tile: cerca de Noruega

En ambas obras se dan dos localizaciones. En *Jardín*, pág. 807:

> Y un poco más adelante, hablando de las provincias de Suecia [...] y de Noruega, que por la costa de Occidente se estiende hacia la isla de Tile

y en el *Persiles*, IV, 13, pág. 698:

> También te he dicho cómo en la última parte de Noruega, casi debajo del Polo Ártico, está la isla que se tiene por última en el mundo, a lo menos por aquella parte, cuyo nombre es Tile.

3.6. Situación de Tile: (=Islandia)

En otro pasaje del *Jardín*, Tile es identificada con Islandia, pág. 578:

> También se dize que los de la isla de Thile, que agora, según opinión de muchos, es la que se llama Islanda [...]

y en el *Persiles*, IV, 13, pág. 706:

> Volviole a repetir Serafido cómo la isla de Tile o Tule, que agora vulgarmente se llama Islanda, era la última de aquellos mares setentrionales.

En mi opinión, la coincidencia en las dos localizaciones es un argumento de mucho peso para la identidad de autoría.

3.7. La cristiandad en las tierras septentrionales

Además de hacerse en el *Jardín* una referencia a la disminución de la cristiandad en Europa (apartado 3.4) hay otra concreta a las tierras septentrionales, págs. 896-897:

> Ninguna dubda tengáys de lo que os he dicho. Porque los del reyno de Noruega, que es muy grande y de muchas provincias, Dacia, Dania, Suecia, Gocia, Vestrogocia, Suevia, Bothnia, Elfinguia, Laponia, Lituania, Escamia, Filandia, Escandia, Gotlandia, Islandia y otros muchos reynos y provincias septentrionales que llegan hasta los Iperbóreos, y, entre ellos, aquellas que tiene y posee aquel gran duque de Moscobia y emperador de los rusianos, está debaxo de la vandera y fe de Jesuchristo aunque differentemente. Porque los unos tienen y creen lo que nuestra santíssima y cathólica Iglesia Romana, obedeciéndola y estando subjectos a ella; y otros siguen la Iglesia Griega. Y algunos, también, en parte siguen la Iglesia católica, teniendo juntamente algunos errores que por allá se han sembrado, aunque agora el mundo está tal, y han podido tanto las eregías de Alemania que tengo temor de que ayan hecho en aquella christiandad algún daño, aunque hasta agora no tenemos averiguada verdad dello, ni se sabe cosa cierta.

En el *Persiles*, los peregrinos salen de sus tierras septentrionales hacia Roma, precisamente para ser confirmados en la auténtica fe, porque en la suyas la fe estaba oscurecida, IV, 5, págs. 651-656:

> De todo esto estaba bien descuidada Auristela, pues todos sus pensamientos por entonces no se estendían a más que de enterarse en las verdades que a la salvación de su alma convenían, que, por haber nacido en partes tan remotas y en tierras adonde la verdadera fe católica no está en el punto tan perfecto como se requiere, tenía necesidad de acrisolarla en su verdadera oficina [...]. En este tiempo le tuvo Auristela de informarse de todo aquello que a ella le parecía que le faltaba por saber de la fe católica: a lo menos, de aquello que en su patria escuramente se platicaba.

En esos textos se refleja la preocupación por la extensión del luteranismo por las tierras nórdicas. Y esa preocupación la tuvo realmente Vives, que vivió el problema en su pleno desarrollo. Creo que a Cervantes le quedaba todo eso muy lejano.

3.8. El uso en las lenguas

Aunque el tratar del lenguaje parece algo ajeno a la temática del *Jardín*, sin embargo hay un pasaje de gran interés lingüístico, pág. 901:

> Y entenderéis esto porque de treinta o cuarenta años a esta parte hallaréis muy gran multitud de vocablos mudados y inventados agora nuevamente, perdiéndose los unos y usándose los otros. Y de esta manera cada día se inventan de nuevo; y aunque no sean buenos, el uso hace que lo parezcan, como acaece en todas las otras cosas, que sólo el uso basta y tiene fuerza para hacerlas parecer mal o bien.

Así se expresan las ideas del autor sobre la renovación de las palabras en las lenguas y sobre el uso como criterio de aceptación de tales palabras. Estas mismas ideas fueron defendidas por Vives en *De disciplinis*, I, págs. 104-106:

> Puesto que el arbitrio de la lengua está en manos del pueblo, dueño de su propio lenguaje, el lenguaje sufre cambios continuadamente [...]. Algunos encontraron fórmulas del arte a partir de la analogía e intentaron derivar el vastísimo río del uso hacia estas, por así decirlo, acequias, cuando a partir del uso fue observada y nació la gramática, así como la dialéctica y la retórica, no el uso a partir de ellas

y en *De ratione dicendi*, pág. 47:

> El uso no solo afianzará el aprendizaje de lo que yo he traído a colación, sino que también encontrará otras, de la misma manera que fue él el que las inventó gracias a una diligente observación.

También están presentes en el *Quijote*, II, 19, pág. 858:

> [...] y la discreción es la gramática del buen lenguaje, que se acompaña con el uso

y en II, 43, pág. 1064:

> [...] y cuando algunos no entiendan estos términos, importa poco, que el uso los irá introduciendo con el tiempo, que con facilidad se entiendan, y esto es enriquecer la lengua, sobre quien tiene poder el vulgo y el uso.

3.9. La existencia de los antípodas

En el *Jardín* se trata con amplitud de los antípodas y se defiende su existencia. Incluso se cita la opinión de san Agustín en *La ciudad de Dios*, que negaba su existencia, pág. 793:

> Y assí fue desta opinión San Agustín, donde dize: «Los que dizen fábulas de que hay Antípodas, conviene a saber, hombres de la contraria parte adonde nace el sol, quando a nosotros se nos pone, y con los pies contrarios de los nuestros al andar pisando la tierra, por ninguna razón se han de creer».

Precisamente, Vives escribió sus eruditos *Comentarios a La ciudad de Dios*, por lo que era quien mejor podía conocer la opinión de san Agustín. Volveremos sobre los antípodas en el capítulo «Astronomía, astrología y sueños», epígrafe «Los antípodas».

4. Otras fuentes renacentistas

En el capítulo X: «Fuentes geográficas sobre las tierras septentrionales ignotas», trataremos de otras fuentes renacentistas que también ejercieron influencia en el *Persiles*.

IX. Fuentes bíblicas

Por el número y la variedad de los textos bíblicos presentes en el *Persiles*, queda claro que el autor poseía el dominio de toda la *Biblia*. Esto queda corroborado, especialmente, por la presencia de algunos libros poco conocidos como *Éxodo*, *Levítico* y *Eclesiástico*. La mayoría de los pasajes fue ya identificada por Schevill y Bonilla en su edición, a la que remitimos desde aquí para no repetirlo en cada uno de ellos. Por la acumulación de referencias bíblicas destaca el poema que canta Feliciana de la Voz en honor de la Virgen María, que analizaremos en el capítulo «Teología y religión». Al aprovechamiento de los textos bíblicos en el *Persiles* dedica interesantes reflexiones M. Armstrong-Roche en su libro *Cervantes' Epic Novel*, págs. 280-290. Por su parte, D. de Armas defiende que la fuente principal del argumento del *Persiles* está en el libro bíblico del *Éxodo*. Bajo el epígrafe «El modelo bíblico en el argumento» escribe[90]: «Lo que no ha sido ensayado en la anterior sinopsis del *Persiles* del argumento principal de este viaje de los años, es la prefiguración de la narración en la historia de Israel: Israel cautivo, errabundo y, finalmente, libre. Compliquemos el argumento recontándolo a través de la red de la tipología cristiana. El peregrinaje en el *Persiles*, el avance, lleno de ansiedad y de vicisitudes de los protagonistas, va desde Islandia a Roma, pero también puede ser leído alegóricamente como viaje desde Egipto hasta la Nueva Jerusalén. Hay

[90] D. de Armas Wilson, *Allegories of Love [...]*, pág. 136.

múltiple evidencia interna de que la historia del Éxodo subyace –o "pennes", para usar el verbo de George Herbert– el argumento principal de la última novela de Cervantes».

Y lo mismo piensa M. Armostrong-Roche[91]: «Es una relación caracterizada, entre otras formas, por el motivo de la esclavitud en el *Éxodo* (de Israel en Egipto) y de la liberación (desde Egipto a la tierra prometida) la que insinúa el comentario del narrador sobre los peregrinos del Norte a la vista de Lisboa ("les pareció que ya habían llegado a la tierra de promisión", *Persiles*, 431-432). El motivo del Éxodo resuena otra vez en la isla de Policarpo, cuando Clodio declara en su enmascarado escrito a Auristela que la liberaría del Egipto de las atenciones de otro pretendiente no deseado y la conduciría a la tierra prometida de España, Francia o Italia (*Persiles*, 318). El Éxodo es uno de los varios vínculos entre el Persiles y el *Enchiridion* de Erasmo. En el parágrafo inicial del *Manual* de Erasmo para el soldado cristiano, el autor se dirige a un amigo que le ha solicitado una guía para la vida cristiana, preguntándose cómo popdría escapar del Egipto de la corte con sus vicios y atractivos y seguir a Moisés en el camino a la virtud. En el *Persiles*, el motivo es una promesa recurrente, expresado por varios personajes e interrumpido de todas formas hasta Roma». No está mal la unión del *Éxodo* judío y de Erasmo para mirar hacia Vives, también judío y también amigo íntimo de Erasmo.

1. *Génesis*, 26, 6-7

Isaac, al llegar a Guevar, se hizo pasar por hermano de la que era su esposa para, así, defenderla de los deseos lascivos de sus habitantes, según se cuenta en *Génesis*, 26, 6-7:

> Habitó, pues, Isaac en Guevar. Preguntábanle los hombres del lugar por su mujer, y él decía: «Es mi hermana». Pues temía decir que era su mujer, no fuera que le mataran los hombres del lugar por Rebeca, que era muy hermosa.

Este episodio es considerado por Myrian Álvarez como posible modelo del fingimiento de Periandro como hermano de Auristela[92]: «Acaso sea demasiado aventurado afirmar que esta escena bíblica proporcionó a Cervantes la idea matriz y determinante para su proyecto narrativo, pero no es del todo desdeñable que pudo influir de forma decisiva para articular la macroestructura de este formidable texto». A mí me parece aceptable la idea, pero, para ese aprovechamiento del *Génesis*, había que conocerlo muy bien y no creo que sea el caso de Cervantes. Para M. Armstrong-Roche, el sacrificio de Isaac tiene singular importancia en el *Persiles*[93]: «A la luz de este breve panorama es particularmente significativo que el motivo tipológico primario sería el sacrificio de Isaac».

---

[91] M. Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel*, pág. 125.
[92] M. Álvarez, «El contexto histórico y el tratamiento de la mujer en el *Persiles*», pág. 169.
[93] M. Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel*, pág. 283.

2. *Salmos*, 137, 6

> [...] pegóseme al paladar la lengua (I, 10, pág. 201).

Esta frase procede de *Salmos*, 137, 6: «Péguese mi lengua al paladar».

3. *Evangelio de san Lucas*, 10, 42

> Maria optimam partem delegit (I, 10, pág. 205).

La cita en latín reproduce el evangelio de san Lucas, 10, 42: «Maria optimam partem elegit». Vives se refirió a ese pasaje evangélico en *De disciplinis*, II, pág. 13:

> Esto es lo que el Señor dijo a la solícita Marta, no solamente acerca de lo superfluo sino incluso sobre el alimento diario, "que se agitaba por muchas cosas, que lo único necesario, que era lo que había elegido María, era sentarse a los pies del Señor y escuchar su palabra".

4. *Génesis*, 7, 15

> Vense en la excelsa máquina encerrarse
> el león y el cordero y, en segura
> paz, la paloma al fiero halcón unida (I, 18, pág. 242).

Son versos del soneto que canta Rutilio. Sin ser cita exacta, la escena recuerda la entrada de los animales en el arca de Noé, *Génesis*, 7, 15: «Entraron con Noé en el arca de dos en dos, de toda carne que tiene hálito de vida».

5. *Levítico*, 19, 26

> [...] y me acordara de lo que dice Dios en el *Levítico*: «No seáis agoreros, ni deis crédito a los sueños» (I, 18, pág. 248).

Se reproduce el pasaje de *Levítico*, 19, 26: «Non augurabimini, nec observabitis somnia». La traducción de Nácar-Colunga no es exacta y, por eso, propongo la siguiente: «No haréis augurios ni daréis crédito a los sueños». Poder citar el *Levítico* sobre la marcha no estaba al alcance de «ingenios legos», porque era uno de los libros bíblicos poco conocidos.

6. *Génesis*, 39, 7 y ss.

> ¡No fuerces, oh bárbara egipcia, ni incites la castidad y limpieza deste que no es tu esclavo! (I, 19, pág. 256).

Este pasaje ha sido relacionado con la tentación a la que sometió la egipcia mujer de Putifar al esclavo hebreo José, según se cuenta en *Génesis*, 39, 7 y ss.: «Sucedió después de todo esto que la mujer de su señor puso en él sus ojos, y le dijo: "Acuéstate conmigo"».

7. *Evangelio de san Mateo*, 13, 31-32

> [...] no levantando algún descuido mío, más pequeño que un grano de mostaza, a ser monte que llegue a los cielos (II, 7[1], pág. 321).

La inspiración de ese ejemplo está en la parábola del «grano de mostaza», contada en los evangelios, por ejemplo en san Mateo, 13, 31-32: «Es semejante el reino de los cielos a un grano de mostaza [...] y con ser la más pequeña de todas las semillas [...] cuando ha crecido es la más grande todas las hortalizas».

8. *Evangelio de san Mateo*, 6, 26

> [...] que los cielos, que sustentan los gusarapos del agua, tendrán cuidado de sustentar los hombres de la tierra (I, 13, pág. 367).

Es un reflejo del evangelio de san Mateo, 6, 26: «Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni riegan, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta: ¿No valéis vosotros más que ellas?».

9. *San Pablo, I Corintios*, 7, 9

> [...] es mejor casarse que abrasarse (II, 17, pág. 392).

Es la traducción de san Pablo, I *Corintios*, 7, 9: «mejor es casarse que abrasarse».

10. *Evangelio de san Jua*n, 19, 25-26

> [...] un altar con tres devotas imágenes: la una, del autor de la vida, ya muerto y crucificado; la otra, de la reina de los cielos y de la señora de la alegría, triste y puesta en pie del que tiene los pies sobre todo el mundo y,

> la otra, del amado discípulo que vio más, estando durmiendo, que vieron
> cuantos ojos tiene el cielo en sus estrellas (II, 18, págs. 405-406).

Son escenas evangélicas en la muerte de Cristo, en las que aparece el «amado discípulo», san Juan, quien las narró en su evangelio, 19, 25-26: «Estaban junto a la cruz de Jesús su Madre y la hermana de su Madre, María la de Cleofás y María Magdalena. Jesús, viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la Madre: Mujer, he ahí a tu hijo».

11. *Cantar de los cantares*, 4, 12 y 15

> Adornan este alcázar soberano
> profundos pozos, perenales fuentes,
> huertos cerrados (III, 5, pág. 478).

Estos versos evocan el *Cantar de los cantares*, 4, 12 y 15: «Eres jardín cercado, hermana mía, esposa; eres jardín cercado, fuente sellada [...]. Eres fuente que mana a borbotones, fuente de aguas vivas».

12. *Eclesiástico*, 24, 17-18

> [...] están a la siniestra y diestra mano
> cipreses altos, palmas eminentes,
> altos cedros, clarísimos espejos
> que dan lumbre de gracia cerca y lejos (III, 5, pág. 478).

Como no podía ser de otra manera, la escena del texto anterior está adornada con árboles bíblicos, tal como aparecen en *Eclesiástico*, 24, 17-18: «Como cedro del Líbano crecí, como ciprés de los montes del Hermón. Crecí como palma de Engadi».

13. *Eclesiástico*, 24, 18-20

> El cinamomo, el plátano y la rosa
> de Jericó se halla en sus jardines,
> con aquella calor, y aún más hermosa,
> de los más abrasados querubines (III, 5, pág. 479).

Seguimos en la misma escena, con otras plantas presentes en *Eclesiástico*, 24, 18-20: «[...] como rosal de Jericó [...], como plátano junto a las aguas. Como la canela y el bálsamo aromático».

14. *Reyes, III*, 6-7

> De Salomón el templo se nos muestra
> hoy con la perfección a Dios posible,
> donde no se oyó golpe que la diestra
> mano diese a la obra convenible (III, 5, pág. 479).

Estos versos evocan la maravillosa construcción del templo de Salomón, de acuerdo con *Reyes*, III, 6-7: «Cuando se construyó la casa hízose de piedras ya labradas, de modo que durante la edificación no se oyó allí el golpe del martillo, ni del pico, ni de ningún otro instrumento de hierro».

15. *Eclesiástico*, 2, 46

> [...] hoy, haciendo de sí gloriosa muestra,
> salió la luz del sol inacesible (III, 5, pág. 479).

Recuerdan estos versos el pasaje del *Eclesiástico*, 2, 46: «Ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens». Doy la traducción porque no aparece en Nácar-Colunga: «Yo hice en los cielos que se originase una luz inmarcesible».

16. *Ester*, 2, 7

> Hoy la humildad se vio puesta en la cumbre;
> hoy comenzó a romperse la cadena
> del hierro antiguo y sale al mundo aquella
> prudentísima Ester, que el sol más bella (III, 5, pág. 480).

En esos versos se hace un elogio de la Virgen María («humildad», «prudentísima») y se compara con la bíblica Ester, salvadora de Israel.

17. *Judit*, 13, 6-8

> La sangre de tu marido te está dando voces y en aquella cabeza sin lengua te está diciendo: «¡Venganza, dulce esposa mía, que me mataron sin culpa!» Sí, que no espantó la braveza de Holofernes a la humildad de Judic (III, 17, pág. 592).

Ruperta, para darse ánimos ante el crimen, recuerda la valentía de Judit ante Holofernes (*Judit*, 13, 6-8): «Y acercándose a la columna del lecho que estaba a la cabeza de Holofernes, descolgó de ella su alfanje; llegándose al lecho, le cogió por los cabellos

de su cabeza y dijo: "Fortaléceme, Dios de Israel, en esta hora". Y con toda su fuerza le hirió dos veces en el cuello, cortándole la cabeza».

18. *Salmos*, 19, 2

> [...] los cielos y la tierra anunciaban y declaraban las grandezas del Señor (III, 11, pág. 541).

La cita procede de *Salmos*, 19, 2: «Los cielos pregonan la gloria de Dios». La forma de traducir una palabra por dos es típica de Vives.

19. *Evangelio de san Mateo*, 5, 45

> El cual tiene por costumbre, como vosotros mejor sabéis, de hacer salir su sol sobre los buenos y los malos y llover sobre los justos y los injustos (III, 11, pág. 548).

Se reproduce el pasaje de san Mateo, 5, 45: «[...] que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos».

20. *Éxodo*, 12, 37

> Que si los pocos hebreos que pasaron a Egipto multiplicaron tanto que en su salida se contaron más de seiscientas mil familias [...]. (III, 11, pág. 553).

Es reelaboración de *Éxodo*, 12, 37: «Partieron los hijos de Israel de Rameses para Sucot en número de unos seiscientos mil infantes, sin contar los niños». Al igual que el *Levítico*, el *Éxodo* era de los libros bíblicos poco conocidos.

21. *Evangelio de san Mateo*, 20, 16

> [...] no ser de los escogidos ni llamados (III, 18, pág. 600).

Es una evocación de san Mateo, 20, 16: «Porque son muchos los llamados y pocos los escogidos».

22. *Evangelio de san Marcos*, 8, 33

> ¡Ea, demonio maldito, *vade retro*, *exi foras* (III, 21, pág. 621).

Jesús dice a san Pedro: «[...] comminatus est Petro, dicens: Vade retro me Satana».

23. *Evangelio de san Mateo*, 12, 43-44

> [...] sin que lleves pensamiento de volver a esta estancia, por más barrida y escombrada que la veas (III, 21, pág. 621).

Es la continuación de la frase del apartado anterior y, por tanto, referida al demonio. Se reelabora el pasaje de san Mateo, 12, 43-44: «Cuando el espíritu impuro sale de un hombre, discurre por lugares áridos [...]. Entonces se dice: Me volveré a mi casa de donde salí. Y va y la encuentra vacía, barrida y compuesta».

24. *Apocalipsis*, 12, 4

> Comenzaron desde la invidia y soberbia de Lucifer, y de su caída con la tercera parte de las estrellas, que cayeron con él en los abismos (IV, 5, pág. 657).

La descripción de la caída de los ángeles con las estrellas está inspirada en *Apocalipsis*, 12, 4: «Con su cola [el dragón] arrastró la tercera parte de los astros del cielo y los arrojó a la tierra».

25. *Apocalipsis*, 12, 1

> [...] vieron en una pared della un retrato entero de pies a cabeza de una mujer que tenía una corona en la cabeza, aunque partida por medio la corona, y, a los pies un mundo, sobre el cual estaba puesta (IV, 6, pág. 659).

Este pasaje es una evocación de *Apocalipsis*, 12, 1: «Apareció en el cielo una señal grande: una mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas».

26. *San Pablo, II Corintios*, 11, 14

> [...] viendo también que el ángel de luz de Auristela se había vuelto el de tinieblas [...]. (IV, 9, pág. 686).

El texto está inspirado en san Pablo, II *Corintios*, 11, 14: «[...] y no es maravilla, pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz».

27. *Jonás*, 2, 1-2 y 11

> [...] y el entrar la luz dentro, y el salir por él el capitán de la misma galera y otros cuatro compañeros suyos fue todo uno. Yo vi esto, y está escrito

> este caso en muchas historias españolas, y aun podría ser viviesen agora las personas que segunda vez nacieron al mundo del vientre desta galera (II, 2, págs. 284-285).

El episodio de la salvación de los marinos del vientre de una galera evoca la salida de Jonás del vientre de la ballena, como ha visto con claridad Michel Moner[94]: «Ahora bien, el episodio da lugar a que se recuerde una anécdota de náufragos (en este caso, seres humanos), rescatados del "vientre" de una nave, por lo que dicha anécdota se transforma en reminiscencia poco menos que transparente del mito de Jonás». Hay que recordar aquí las palabras del *Lazarillo*, pág. 69:

> De lo que sucedió en aquellos tres días siguientes ninguna fe daré, porque los tuve en el vientre de la ballena

y las del *Quijote*, I, 31, pág. 401:

> Pero ya te acuerdas, Andrés, que yo juré que si no te pagaba, que había de ir a buscarle y que le había de hallar, aunque se escondiese en el vientre de la ballena.

Vives se refirió al episodio de la ballena de Jonás en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 51:

> Entiéndase Jonás, que durante tres días estuvo en el vientre del cetáceo, una imagen de Cristo Salvador renaciendo a la vida tras la muerte.

X. Fuentes geográficas sobre las tierras septentrionales ignotas

Mucho se ha escrito sobre la localización y límites de las islas y regiones mencionadas en el *Persiles*: Tule, Frislandia, Dinamarca, Dánea, Noruega, Groenlandia, Golandia, Lituania, Bituania, Hibernia, Isla bárbara, así como sobre las fuentes librarias y cartográficas de las informaciones contenidas en la obra. Pero los resultados han sido poco satisfactorios. Entre toda la bibliografía, se puede destacar el artículo de R. Beltrán y Rózpide «La pericia geográfica de Cervantes», el de Mª Carmen Díaz de Alda Keikkilä «"Última Thule" y el contexto nórdico del *Persiles*» (2001) y dos capítulos del libro *Cervantes y los retos del Persiles* (2014) de I. Lozano-Renieblas.

[94] M. Moner, «En los confines de la especie: fieras, monstruos y bichos raros [...]», pág. 714.

Para una valoración general, estoy de acuerdo con lo defendido por Beltrán y Rózpide[95]: «Cuando la escribió, Cervantes estaba bien informado de lo que sabían y habían dicho de las tierras y pueblos del Noroeste de Europa, así los geógrafos e historiadores antiguos como los contemporáneos suyos, e ideó argumento y presentó personajes y los hizo moverse y hablar de acuerdo con lo que aquellos habían escrito en libros y trazado en mapas. De lo falso o de lo inverosímil que haya en la última obra de Cervantes, son responsables más que este los autores en que se inspiró». Para poder justificar ese juicio, tuvo que hacer la siguiente afirmación[96]: «Para mi objeto, lo más importante es saber que Cervantes estaba al corriente de los conocimientos que entonces había en el Sur de Europa acerca de los países del Norte, y que, por tanto, la *Historia de los Trabajos de Persiles y Sigismunda* confirma y comprueba que Miguel de Cervantes Saavedra era hombre de gran cultura, de erudición vastísima, que abrazaba muchas y muy variadas disciplinas. En efecto; de todas las Ciencias tuvo conocimientos más o menos profundos, y así se explica que sea tan copiosa la bibliografía de Cervantes considerado como filósofo, naturalista, sociólogo, economista, militar, político, etcétera, etc. Y entre estos etcéteras figuran el "Cervantes geógrafo" y el "Cervantes viajero"».

Llevaba razón Beltrán y Rózpide en que, para escribir el *Persiles* y las demás obras, el autor tenía que ser todo eso, es decir, un erudito de primerísima fila, a la altura de los humanistas Valla, Nebrija, Sepúlveda, Erasmo, Budé y Vives. Ahora bien, aplicar eso a Cervantes con la formación que tuvo y la vida que llevó me parece «de toda imposibilidad imposible».

La fuente medieval más estudiada entre los especialistas es el viaje de los hermanos Nicolò y Antonio Zeno a partir de su mención en el *Persiles*, IV, 13, págs. 706-707:

> Volvióle a repetir Seráfido cómo la isla de Tile o Tule, que agora vulgarmente se llama Islanda, era la última de aquellos mares setentrionales
>
> –... puesto que un poco más adelante está otra isla, como te he dicho, llamada Frislanda, que descubrió Nicolás [Zeno], veneciano, el año de mil y trecientos y ochenta, tan grande como Sicilia, ignorada hasta entonces de los antiguos, de quien es reina Eusebia, madre de Sigismunda, que yo busco. Hay otra isla, asimismo poderosa y casi siempre llena de nieve, que se llama Groenlanda, a una punta de la cual está fundado un monasterio debajo del título de Santo Tomás, en el cual hay religiosos de cuatro naciones: españoles, franceses, toscanos y latinos; enseñan sus lenguas a la gente principal de la isla, para que, en saliendo della, sean entendidos por doquiera que fueren.

[95] R. Beltrán y Rózpide, «La pericia geográfica de Cervantes», pág. 271.
[96] R. Beltrán y Rózpide, «La pericia geográfica de Cervantes», págs. 271-272.

Los hermanos Zeno llevaban a cabo el viaje a finales del siglo XIV, aunque sus descubrimientos no fueron dados a la imprenta hasta 1558 en la obra *Dello scoprimento dell'Isole Frislandia, Eslanda, Engronelanda, Estotilanda & Icaria fatto per due fratelli Zeni, M. Nicolò il Cavaliere, M. Antonio*. El volumen contiene también una carta de navegar[97]: «Según el profesor Nordenskiöld, dicho mapa tuvo por base una antigua carta marítima del Norte, anterior a 1482 y formada como consecuencia de los viajes de los Zenos en 1380. El original se perdió, y solo se conservan dos copias alteradas, a saber: la de Nicolás Donis, impresa en 1482, y la de Zeno el Joven, descendiente de aquellos y publicada en 1558 y 1561. Es más correcto y más rico en nombres y en detalles el mapa de Zeno. Su original debió ser el fruto, no de descubrimientos que los hermanos Zeno no hicieron, sino de muchos años de experiencia en una activa navegación por aquellos mares. Los navegantes escandinavos habían ya descubierto y colonizado las tierras que figuran en el mapa y que por estar mal situadas y representadas es difícil identificar con las actuales». Otra posible fuente es la relación del naufragio de Pietro Querini, recordada por M. C. Díaz de Alda[98]: «Cuando Fray Mauro Camaldolense decidió dibujar un atlas universal que incluyese una carta de los países nórdicos, consultó la relación del naufragio de Pietro Querini frente a las costas de Noruega (1432)».

Ya en el Renacimiento, la fuente más citada es el obispo sueco Olaus Magnus (1490-1557), quien realizó un viaje por Suecia, Finlandia y Noruega en 1518-1519 y, posteriormente, viajó por Alemania, Italia, Holanda y Polonia. Con los datos obtenidos en su viaje nórdico compuso su *Carta marina et descriptio septentrionalium terrarum ac mirabilium rerum in eis commentarum dilicentissime elaborata anno Dni. 1539*. Está dividida en nueve partes y, además de los mapas, contiene ilsutraciones de monstruos marinos, animales fabulosos, ciudades, barcos, etc. Toda esa información fue ampliada en su libro *Historia de gentibus septentrionalibus* (1554).

I. Lozano Renieblas estudia detalladamente las fuentes de uno de los fenómenos más temidos por los navegantes: el de la vorágine o montaña magnética, siguiendo el pasaje de II, 16, pág. 388:

> Volvió el piloto a tomar la altura y vio que estaba debajo del Norte, en el paraje de Noruega, y, con voz grande y mayor tristeza, dijo: "Desdichados de nosotros, que, si el viento no nos concede a dar la vuelta para seguir otro camino, en éste se acabará el de nuestra vida, porque estamos en el mar glacial (digo, en el mar helado) y, si aquí nos saltea el hielo, quedaremos empedrados en estas aguas". Apenas hubo dicho esto, cuando sentimos que el navío tocaba por los lados y por la quilla como en movibles peñas, por donde se conoció que ya el mar se comenzaba a helar, cuyos montes de hielo, que por de dentro se formaban, impedían el movimiento del navío. Amainamos de golpe, porque, topando en ellos, no se abriese, y en

[97] R. Beltrán y Rózpide, «La pericia geográfica de Cervantes», pág. 275, nota 1.

[98] M. C. Díaz de Alda Heikkillä, «"Última Thule" y el contexto nórdico del *Persiles*», pág. 6.

> todo aquel día y aquella noche se congelaron las aguas tan duramente y se apretaron de modo que, cogiéndonos en medio, dejaron al navío engastado en ellas, como lo suele estar la piedra en el anillo.

Este es su comentario[99]: «Los cosmógrafos y geógrafos del XVI explicaron este fenómeno de la vorágine por la existencia de la calamita o piedra imán. Se creía que en el Polo había una roca imán rodeada por un río interior donde iban a desembocar cuatro canales, separados por islas, que comunicaban con el mar Glacial. Debido a la atracción del imán, la corriente fluía siempre en dirección norte; y cuanto más cerca de los ríos más se acentuaba la atracción que succionaba las naves hasta el mar interior, cuyo remolino las engullía». El fenómeno de la montaña magnética fue conocido en la Antigüedad y Lozano Renieblas lo documenta en Ptolomeo y en Plinio. Para la Edad Media, menciona a los siguientes autores[100]: «Giraldo Cambrensis menciona la vorágine y titula el capítulo catorce del segundo de la *Topografía hibérnica*: "*De voragine maris naves absorbentes*". Adam de Bremen, en sintonía con los relatos de las sagas nórdicas, recuerda la existencia de unos bancos de niebla que sorprenden a los marineros para, después, parecer absorbidos por la vorágine (*Descriptio insularum aquilonis*, cap. XLII). Y San Brandán, un monje irlandés que viajó por el septentrión en busca del Paraíso, habla de un prodigio parecido en el Atlántico Norte».

El conocimiento de las fuentes citadas por Lozano Renieblas supone una cultura verdaderamente extraordinaria, que difícilmente podía tener Cervantes, porque la mayor parte de ellas estaba en latín.

En el recorrido por las tierras nórdicas lo que más se ha debatido es la procedencia de los conocimientos geográficos y de las costumbres de sus habitantes. En este campo, muchas de las noticias que se tenían procedían de la Antigüedad y de la Edad Media. Del siglo IV a.C. es el periplo del geógrafo Piteas de Marsella, quien navegó por el Atlántico hasta llegar a la que denominó «Última Thule», precisamente la patria de Periandro. No todos los autores griegos admitieron la realidad de ese arriesgado viaje, pero lo cierto es que se conservan fragmentos de él en varios autores griegos y latinos, como Hiparco de Nicea, Plutarco, Plinio, Solino y Marciano Capella. De hecho, la fundamental Tule es mencionada en 36 autores antiguos, entre los que figuran, además de los ya mencionados, Virgilio, Estrabón, Séneca, Tácito, Ptolomeo y Julio Solino. Los datos recogidos en esos autores iban a influir en los mapas renacentistas, especialmente en los que ilustraban la *Geografía* de Ptolomeo, que pueden ser considerados una importante fuente de los conocimientos existentes en la época.

M. C. Díaz de Alda hace referencia a otras posibles fuentes[101]: «Especialmente interesante es un grabado firmado Hr. Md (Hans Rudolph Manuel, llamado el Ale-

[99] I. Lozano Renieblas, *Cervantes y los retos del Persiles*, págs. 148-149.

[100] I. Lozano Renieblas, *Cervantes y los retos del Persiles*, pág. 151.

[101] M. C. Díaz de Alda Heikkillä, «"Última Thule" y el contexto nórdico del *Persiles*», pág. 8.

mán), en el que aparecen catalogadas varias especies marinas fabulosas. Otros ejemplos pueden verse en el *Novus Orbis* de Sim. Grynaeus (Basilea, 1532), un Ptolomeo editado por Munster, el *Typus orbis universalis* (Basilea, 1540), y la *Cosmographia* de Petri Apiani (París, 1551)». A quien no menciona como fuente es a Ioannes Boemus, autor de *Repertorium librorum trium de omnium gentium ritibus*, que ha sido considerado como la primera aproximación científica a la etnología. Fue editado en Augsburgo (1520). En él trata de algunos países mencionados en el *Persiles* como Lituania, Polonia, Inglaterra, Escocia, Hibernia (Irlanda), ofreciendo de ellos interesantes noticias de todo tipo. La obra de Boemo tuvo un gran éxito, pues se hicieron varias ediciones y traducciones, entre ellas al español por Francisco Thamara bajo el título de *El libro de las costumbres de todas las gentes del Mundo y de las Indias* (1556).

¿Qué significan todos los datos anteriores? Pues que las informaciones contenidas en el *Persiles* sobre las tierras nórdicas procedían de la Antigüedad, de la Edad Media y de los inicios del siglo XVI. Quiere decir también que tales informaciones eran, fundamentalmente, librarias y cartográficas.

Llegados a este punto, tenemos que plantearnos una vez más si Cervantes estaba capacitado para conocer todas esas fuentes, que en su mayor parte estaban escritas en latín y editadas fuera de España. Mi opinión es negativa por las razones ya aducidas.

Vamos a examinar ahora si Vives tuvo el interés y las posibilidades de conocer las fuentes clásicas, medievales y renacentistas que hemos comentado.

Para empezar, Vives ocupó una posición privilegiada para conocer toda clase de descubrimientos geográficos por pertenecer a la corte de Carlos V en los Países Bajos. De hecho, este pequeña región europea fue la tierra en la que desarrollaron su actividad los mejores geógrafos y cartógrafos renacentistas. El propio Carlos V estuvo interesadísimo, como era natural, en todo lo referente a los descubrimientos geográficos, como lo prueba el hecho de que encargara a Alonso de Santa Cruz la elaboración del *Islario general de todas las islas del mundo*, que quedó inédito hasta 1918-1920. Por lo que se refiere al descubrimiento de América, bien puede afirmarse que Vives fue el autor que más referencias hizo a él en obras no dedicadas específicamente a tal hazaña. Incluso, en *De concordia et discordia*, hizo el anuncio de que pensaba escribir sobre el trato de los españoles a los indios, pág. 93:

> Quizás de aquí nace la actuación de nuestros compatriotas en ese nuevo mundo al no considerar como hombres a los indios; sobre esta iniquidad tengo decidido tratar en otra obra.

Es más, su interés por todos los descubrimientos quedó patente en su programa educativo propuesto en *De disciplinis*, donde, tras recomendar la lectura de Estrabón y Ptolomeo, escribió, II, pág. 157:

> Añadirá lo que ha sido descubierto en los confines tanto de Oriente como de Occidente gracias a los viajes de nuestros navegantes.

Una de las posibles fuentes mencionadas por M. C. de Alda, Simón Grineo, el autor de la importante obra *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum* (1537), ilustrada con un mapa, fue íntimo amigo de Vives, de quien se conservan afectuosas cartas a él. En una le dice, pág. 607:

> Tus cartas, como es justo, me han sido muy agradables. El que no te haya contestado aún, mi querido Gryneo, sé con seguridad que tú lo atribuirás más a negligencia mía, que al haber apartado mi voluntad de ti o de tus cosas. Porque mi afecto hacia ti es ciertamente extraordinario y casi singular.

Con toda seguridad Vives conocía la gran obra de Grineo. También Olaus Magnus estuvo en Holanda. Así pues, Vives tenía las condiciones más favorables para conocer toda clase de descubrimientos, tanto americanos como nórdicos.

A todo eso se añade el hecho de que vivió seis años en Inglaterra. ¿Cómo no iba a estar interesado en todo lo referente a las islas del norte de Europa? Si Vives tenía el interés y los conocimientos necesarios para escribir la parte geográfica septentrional del *Persiles*, sin duda es un buen candidato para reclamar su autoría, especialmente porque Cervantes es muy difícil que los tuviera. Especial importancia tiene, en este sentido, un detalle sobre el conocimiento del latín entre los septentrionales, III, 8, págs. 503-504:

> Y, como es uso de los setentrionales ser toda la gente principal versada en la lengua latina y en los antiguos poetas, éralo asimismo Periandro, como uno de los más principales de aquella nación.

El detalle es exacto, pues siempre ha existido en los países del norte de Europa un mayor cultivo del latín y de los clásicos, en general, que en los del sur. Con toda seguridad, Vives lo conocía, porque estaba muy próximo a ellos y los trataba. Por otra parte, es un detalle que solo se le podía ocurrir a un humanista.

En las monografías y en las notas de Romero Muñoz son citados otros autores renacentistas como posibles fuentes. Así, de Eneas Silvio Piccolomini (papa Pío II) *Historia rerum ubique gestarum*, que trata de Asia y de Europa (1477). De Héctor Boecio *Schotorum historiae* (1526). De Polidoro Virgilio *Historiae anglicanae libri XXVII* (1534) y *De inventoribus rerum* (1502). A estos autores los conocía bien Vives, pues los cita en *De disciplinis*, como comprobaremos en el capítulo siguiente.

XI. El itinerario por tierras conocidas

Al reflexionar sobre el recorrido por tierras conocidas (Inglaterra, Portugal, España, Francia, Italia), llama la atención que los peregrinos no se dirigieran hacia Roma a través de Alemania y Francia. La explicación más sencilla es pensar que el autor tenía especial interés en que el viaje se hiciera por donde realmente se hizo. El que pasaran por España no tiene nada de extraño por razones obvias, pero sí lo tiene el que fueran por Inglaterra, Portugal y Francia. Si el autor es Cervantes, no encuentro ninguna justificación para que se decidiera por ese itinerario. Por el contrario, si el autor es Vives, está plenamente justificado, porque tenía unos vínculos muy especiales con esos países. En el caso de Inglaterra, por haber vivido allí durante seis años bajo la protección de los reyes Enrique VIII y Catalina. Por eso, no puede caber la más mínima duda del afecto que tenía a la isla y de que la conocía muy bien. Lo mismo hay que decir de Francia, donde vivió y estudió por lo menos durante cuatro años. Por esa razón, aunque los peregrinos habrían podido pasar desde España a Roma por mar, el autor prefirió que lo hicieran por tierras francesas. Pero, ¿qué decir del paso por Portugal? Pues también tuvo Vives una relación de afecto hacia nuestros vecinos, por la amistad que le unió a su rey Juan III.

A continuación, vamos a detenernos en algunos aspectos significativos de esta segunda parte del itinerario.

1. Inglaterra

1.1. El pájaro *barnaclas*

El misterioso pájaro *barnaclas* es mencionado en I, 12, pág. 212:

> Hízose lumbre, pusiéronse las mesas y, sin tratar entonces de otra cosa, satisficieron todos la hambre, más con muchos géneros de pescados que con carnes, porque no sirvió otra que la de muchos pájaros que se crían en aquellas partes, de tan estraña manera que, por ser rara y peregrina, me obliga a que aquí la cuente. Híncanse unos palos en la orilla de la mar y entre los escollos donde las aguas llegan, los cuales palos, de allí a poco tiempo, todo aquello que cubre el agua se convierte en dura piedra y, lo que queda fuera del agua, se pudre y se corrompe, de cuya corrupción se engendra un pequeño pajarillo que, volando a la tierra, se hace grande y tan sabroso de comer que es uno de los mejores manjares que se usan. Y donde hay más abundancia dellos es en las provincias de Hibernia y de Irlanda, el cual pájaro se llama *barnaclas*.

De acuerdo con el Corde *barnaclas* es un término rarísimo (hápax legómenon), pues solo existe la documentación del *Persiles*. Romero le dedica una amplia nota y, con anterioridad, I. Lozano Renieblas le había dedicado un artículo entero «Sobre el barnaclas del *Persiles*». Acerca del nacimiento de este pájaro existían diversas leyendas. Según una, nacían de los frutos de un árbol, que, al caer al agua, se convertían en pájaros. Según otra, el barnaclas surgía de la madera putrefacta. Sobre esta versión escribe I. Lozano Renieblas[102]: «La explicación de esta nueva versión, que se difundió en el XVI a través de los atlas del tipo *Teatrum orbis terrarum*, procede de la confusión entre el ave y el crustáceo, designados en inglés con el mismo vocablo (*barnacle*). La homonimia dio lugar a que se pensase que se trataba de una única criatura nacida de las conchas marinas. Sobre esta última versión está modelada la descripción cervantina del barnaclas». Esto quiere decir que la descripción del *Persiles* está relacionada con Inglaterra. Ahora bien, ¿qué relación tuvo Cervantes con Inglaterra? Ninguna. Y pretender que Cervantes sacó esa información de obras que estaban escritas en latín va contra todo lo que sabemos de su vida y de sus conocimientos. El propio Romero desecha esa posibilidad[103]: «Tanto Larsen (C, 1906:43-44) como K. N. Derzarin (C, 1958:546- y 555-556) dan por seguro el conocimiento por parte del autor del *Persiles* de los viajes de descubrimiento de Willem Barents, relatados por uno de sus compañeros: Gerrit de Veer [...]. Ahora bien, C. no habría desperdiciado la ocasión de demostrar hasta qué punto su información era más completa que la de tantos otros ingenios de la época acerca de una creencia no poco difundida. Si no lo hace es, con toda evidencia, porque ignora el libro del compañero de Barents y porque cree –o al menos parece creer– lo que dice». La versión que hace nacer el barnaclas de la madera putrefacta procede de las *Historiae Scotorum a prima gentis origine libri XIX* de Héctor Boecio. Esta obra fue impresa en París en 1526. Entre las fuentes de la leyenda figura la del humanista Eneas Silvio Piccolomini (papa Juan II) en su obra *Historia rerum ubique gestarum, cum locorum descriptione non finita. Asia minor incipit* (1477), así como la de Mosén Diego de Valera en su *Coronica* (1482).

Todo lo expuesto hasta aquí está plenamente justificado si se admite la autoría de Vives. En primer lugar, su relación y su interés por Inglaterra, perfectamente documentados. En segundo lugar, su conocimiento de la obra de Piccolomini, a quien cita cuatro veces en *De disciplinis*, considerándolo como geógrafo, II, pág. 237:

> [...] y, asimismo, los geógrafos Estrabón y Pío II.

En tercer lugar, su conocimiento de Diego de Valera, a quien cita en *De disciplinis*, II, pág. 239:

---

[102] I. Lozano Renieblas, *Cervantes y los retos del Persiles*, págs. 156-157.

[103] C. Romero Muñoz, Apéndices a su edición, págs. 719-720.

> Y no he mencionado aquellos que escribieron obras sobre alguna exigua nación o cualquier ciudad, como Flandes, Lieja, Utrecht, ni tampoco aquellos que lo hicieron en sus lenguas vernáculas, como el español Valera.

Finalmente, conoció la obra de Héctor Boecio (¡qué casualidad!), a quien cita también en *De disciplinis*, II, al tratar de los historiadores, pág. 235:

> [...] la de Escocia, Héctor Boecio.

En resumen, Vives conocía muy bien las fuentes principales que tratan del barnaclas. Si alguien me demuestra documentalmente que Cervantes conoció algunas de esas obras, me hará dudar, pero hasta ahora nadie lo ha hecho. Véase, a modo de ejemplo, lo que tiene que especular Lozano Renieblas para encontrar una justificación[104]: «Pero, además, introduce elementos ajenos a la tradición del barnaclas, que se acomodan a su propósito, como el *topos* de la extraña propiedad de ciertos lagos del norte de endurecer la madera. Junto a este profundo conocimiento de la tradición, afloran indicios que vinculan al artista con su contemporaneidad: el nombre de *barnaclas* y la localización en Golandia. A la luz de estas semejanzas con la realidad cabe especular y preguntarse si estos datos serán algo más que coincidencias, si Cervantes había oído o leído lo que contaban los exploradores de las tierras polares y si la relación entre Golandia y el barnaclas no tendrá que ver con ese profundo conocimiento de su tiempo con que siempre nos sorprende Cervantes». Por mi parte, me pregunto dónde pudo enterarse Cervantes de las exploraciones polares o de la situación de Golandia, cuando estaba preso en Argel o cuando recorría Andalucía y visitaba sus cárceles. Yo, desde luego, me quedo con Vives.

Y la historia no termina aquí. En mi reciente libro *Shakespeare y Cervantes* he demostrado que el «corpus shakesperiano» fue escrito por Vives. Pues también aparece el barnaclas, *barnacles* en inglés, en *La tempestad*, IV, 1, pág. 110:

> I will have none on't: we shall lose our time,
> And all be turn'd to barnacles, or to apes
> with foreheads villanous low.
> [No quiero nada. Perderemos la ocasión,
> y él nos convertirá en barnaclas
> o en monos de frente innoble] (Ed. Ángel-Luis Pujante).

La concordancia en el uso de este raro término en *La tempestad* y en el *Persiles* tiene gran fuerza probatoria para demostrar que Shakespeare y Cervantes, en cuanto escritores, son Vives. Como anteriormente hemos tratado de la autoría del *Jardín de*

[104] I. Lozano Renieblas, *Cervantes y el mundo del Persiles*, pág. 167.

flores curiosas, añadiremos aquí a lo ya expuesto que también en esa obra se escribe sobre el barnaclas, si bien no aparece el nombre, pág. 614:

> Aunque muchas veces la virtud de la agua quiere ser ayudada de las propriedades de otras cosas que hazen juntamente con ella sus operaciones admirables, como es lo que Aleandro en los *Días geniales* escribe: que en Ingalaterra, a la parte que la isla mira al Poniente, quando algunos navíos se quiebran y las tablas o madera dellas vienen a parar en la ribera, con la continua humedad del agua engendran o producen de sí unos hongos que a pocos días parecen están animados y comienzan a menearse, y poco a poco vienen a crecer y criar pluma, y la parte con que están presos en la madera de la mesma manera se hace como dos picos, y arrancándose, la ave comienza a volar y se sube en el aire. De diferente manera lo cuenta el Papa Pío, cuyo nombre se dijo Aeneas Silvio, el cual dice que en Escocia, a la ribera de un río nacen unos árboles cuyas hojas, cayendo en la agua y podreciéndose, engendran en sí un gusano que poco a poco va creciendo y emplumece, y, levantando sus alas, vuela y anda por el ayre.

1.2. El rey Artus

Del rey Artus se cuenta la enécdota de su conversión en cuervo, I, 18, págs. 246-247:

> Gusto me ha dado grande –dijo Arnaldo– el saber esta verdad, porque también yo era uno de los crédulos deste error; y lo mismo debe de ser lo que las fábulas cuentan de la conversión en cuervo del rey Artus de Inglaterra, tan creída de aquella discreta nación, que se abstienen de matar cuervos en toda la isla.

Romero en su amplia nota cita los escasos pasajes de la literatura española en los que se hace referencia a la leyenda inglesa. Hay que notar que en el texto del *Persiles* se hace un elogio de Inglaterra y se añade la costumbre que tienen los ingleses de no matar cuervos. Quien podía conocer bien tanto la leyenda como la costumbre era Vives por su estancia en la isla. En el *Quijote* encontramos una referencia en I, 13, págs. 149-150:

> ¿No han vuestras mercedes leído –respondió don Quijote– los anales e historias de Ingalaterra, donde se tratan las famosas fazañas del rey Arturo, que continuamente en nuestro romance castellano llamamos «el rey Artús», de quien es tradición antigua y común en todo aquel reino de la Gran Bretaña que este rey no murió, sino que por arte de encantamento se convirtió en cuervo, y que andando los tiempos ha de volver a reinar y a cobrar su reino y cetro, a cuya causa no se probará que desde aquel tiempo a este haya ningún inglés muerto cuervo alguno?

En la nota complementaria de este pasaje en la edición de Rico se comenta: «DQ parece referirse, cuando pregunta a los caballeros si han leído la historia, a alguna versión de la *Historia regum Britanniae* de Godofredo de Monmouth, pero no se conoce ninguna traducción castellana antigua de este libro». Entonces, ¿cómo pudo ocurrir que la leyera Cervantes?

1.3. Rosamunda

La historia de Rosamunda es contada en I, 14. Este es el comienzo, págs. 222-223:

> ¡Oh Rosamunda, o por mejor decir, rosa inmunda, porque munda ni lo fuiste, ni lo eres, ni lo serás en tu vida, si vivieses más años que los mismos tiempos! Y, así, no me maravillo de que te parezca mal la honestidad ni el buen recato a que están obligadas las honradas doncellas.
>
> Sabed, señores –mirando a todos los circunstantes, prosiguió–, que esta mujer que aquí veis, atada como loca y libre como atrevida, es aquella famosa Rosamunda, dama que ha sido concubina y amiga del rey de Inglaterra, de cuyas impúdicas costumbres hay largas historias y longísimas memorias entre todas las gentes del mundo. Ésta mandó al rey y, por añadidura, a todo el reino; puso leyes, quitó leyes; levantó caídos viciosos y derribó levantados virtuosos; cumplió sus gustos tan torpe como públicamente, en menoscabo de la autoridad del rey y en muestra de sus torpes apetitos, que fueron tantas las muestras, y tan torpes y tantos sus atrevimientos, que, rompiendo los lazos de diamantes y las redes de bronce con que tenía ligado el corazón del rey, le movieron a apartarla de sí y a menospreciarla en el mismo grado que la había tenido en precio.

La identificación de este personaje ha suscitado bastante bibliografía, que resume Romero en una amplia nota. Los comentaristas están de acuerdo en que se trata de Rosemonde Clifford, amante de Enrique II de Inglaterra y caída después en desgracia. Lo que no se plantean es cómo conoció Cervantes la historia de Rosamunda, pues a mí me parece difícil que la conociera.Quien la pudo conocer con facilidad fue Vives, por su prolongada estancia en Inglaterra. Por otra parte, el autor juega con el componente latino del nombre Rosa-*munda* (*limpia*, *pura*), lo que no va nada bien a Cervantes, sobre todo porque ese juego de palabras figuraba en su epitafio, como recogen Schevill y Bonilla, I, 338: «El juego de palabras *rosamunda*, *rosa inmunda* recuerda el epitafio que, según la tradición, conservada por varios autores, se puso en el convento de Godstow: 'Hic iacet in tumulo Rosa mundi non Rosa munda, non redolet, sed olet quae redolere solet'».

1.4. La licantropía

La leyenda de la conversión de hombres en lobos es localizada en Inglaterra, I, 18, pág. 243:

> Pues ¿cómo es esto –dijo Arnaldo– que comúnmente se dice y se tiene por cierto que en Inglaterra andan por los campos manadas de lobos, que de gentes humanas se han convertido en ellos?

Pero, a continuación, se niega esa fama, I, 18, pág. 244:

> Eso –respondió Mauricio– no puede ser en Inglaterra, porque en aquella isla templada y fertilísima no sólo no se crían lobos [...],

y se da una explicación racionalista a esa creencia, I, 18, pág. 244:

> Lo que se ha de entender desto de convertirse en lobos es que hay una enfermedad a quien llaman los médicos manía lupina, que es de calidad que, al que la padece, le parece que se ha convertido en lobo, y aúlla como lobo, y se junta con otros heridos del mismo mal, y andan en manadas por los campos y por los montes, ladrando ya como perros o ya aullando como lobos.

Como ejemplo de licantropía se pone el de Plinio, VIII, 22 en I, 18, pág. 245:

> También es opinión de Plinio, según lo escribe en el lib. 8, cap. 22, que entre los árcades hay un género de gente, la cual, pasando un lago, cuelga los vestidos que lleva de una encina y se entra desnudo la tierra dentro y se junta con la gente que allí halla de su linaje en figura de lobos, y está con ellos nueve años, al cabo de los cuales vuelve a pasar el lago y cobra su perdida figura; pero todo esto se ha de tener por mentira y, si algo hay, pasa en la imaginación, y no realmente.

El dar una cita con libro y capítulo es propio de filólogos y Cervantes no lo era. Quien realmente lo era fue Vives, que trató de la licantropía y, además, cita el mismo pasaje de Plinio (¡qué casualidad!) en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 1851:

> b. de los arcades... Plinio, libro VIII: "Evantes, autor entre los griegos no despreciable, transmite que los arcades cuentan que uno, elegido por suerte de entre la familia de Anteo, fue conducido a cierto lago de esa región y, tras colgar sus vestimentas en una encina, lo atravesó a nado. Al final de la travesía fue a dar en unos solitarios parajes y se transformó en lobo [...].

Hemos comentado la explicación que dan Schevill y Bonilla en el capítulo «Otros autores griegos y latinos».

1.5. En Inglaterra no hay animales nocivos

En el mismo pasaje del apartado anterior, se afirma que no hay en Inglaterra animales nocivos, I, 18, pág. 244:

> [...] no sólo no se crían lobos, pero ninguno otro animal nocivo, como si dijésemos serpientes, víboras, sapos, arañas y escorpiones; antes es cosa llana y manifiesta que si algún animal ponzoñoso traen de otras partes a Inglaterra, en llegando a ella muere y, si de la tierra desta isla llevan a otra parte a alguna tierra y cercan con ella a alguna víbora, no osa ni puede salir del cerco que la aprisiona y rodea, hasta quedar muerta.

Schevill y Bonilla sugieren como fuentes a san Isidoro, Thamara, Solino y Diego de Valera. Romero, por su parte, precisa que la única fuente aceptable es la de Solino, pues las restantes refieren esa afirmación a la isla de Hibernia. Ahora bien, Solino localiza esa propiedad en la isla de Tánato, tal como escribe en *Collectanea rerum memorabilium*, 22, 8:

> En cambio, la isla de Tánato, que está separada de las tierras de Britania por un pequeño brazo, se ve favorecida por el mar gálico; es rica en trigales y en suelo fértil, y no solo resulta ventajoso para la propia isla, sino también para otros lugares: pues como ninguna serpiente se arrastra por ella, la tierra transportada de allí mata a las serpientes en cualquier parte del mundo que se deposite.

2. Portugal

2.1. Elogio de Lisboa

La entrada en Portugal, por Lisboa, es saludada con verdadero entusiasmo, en términos parecidos a los del descubrimiento de América, III, 1, pág. 431:

> Al cabo destos o pocos más días, al amanecer de uno, dijo un grumete que desde la gavia mayor iba descubriendo la tierra:
>
> –¡Albricias, señores! ¡Albricias pido, y albricias merezco! ¡Tierra, tierra! Aunque mejor diría: ¡Cielo, cielo!, porque, sin duda, estamos en el paraje de la famosa Lisboa.

A continuación se hacen grandes elogios de sus templos y hospitales, así como de sus habitantes, III, 1, págs. 432-433:

> Agora sabrás, bárbara mía, del modo que has de servir a Dios, con otra relación más copiosa, aunque no diferente, de la que yo te he hecho; agora verás los ricos templos en que es adorado; verás juntamente las católicas ceremonias con que se sirve y notarás cómo la caridad cristiana está en su punto. Aquí, en esta ciudad, verás cómo son verdugos de la enfermedad muchos hospitales que la destruyen y, el que en ellos pierde la vida, envuelto en la eficacia de infinitas indulgencias, gana la del cielo. Aquí el amor y la honestidad se dan las manos y se pasean juntos, la cortesía no deja que se le llegue la arrogancia y la braveza no consiente que se le acerque la cobardía. Todos sus moradores son agradables, son corteses, son liberales y son enamorados, porque son discretos. La ciudad es la mayor de Europa y la de mayores tratos; en ella se descargan las riquezas del Oriente y, desde ella, se reparten por el universo; su puerto es capaz, no sólo de naves que se puedan reducir a número, sino de selvas movibles de árboles que los de las naves forman; la hermosura de las mujeres admira y enamora; la bizarría de los hombres pasma, como ellos dicen. Finalmente, ésta es la tierra que da al cielo santo y copiosísimo tributo.

Romero justifica ese conocimiento y entusiasmo por haber estado allí Cervantes: «El propio C. estuvo en la ciudad entre julio de 1581 y febrero de 1582, como bien recuerda AA». Pero ese viaje no está en absoluto documentado. Quien tenía buena información sobre Portugal era Vives, porque tuvo amistad nada menos que con su rey, Juan III. En efecto, Vives le dedicó su obra *De anima et vita*, en la que alabó las hazañas de los portugueses en sus navegaciones, por ejemplo en este pasaje, *Epistolario*, págs. 562-563:

> Y ciertamente, cuando contemplo las hazañas de tus antepasados, que se hallan reunidas y condensadas en tu persona, veo que necesitas de grande y perspicaz entendimiento, de vigilancia diligente y de atento cuidado, para que no sólo las conserves, sino que, como exigen las pruebas que a cada paso estás dando, las trasmitas a tu [posteridad] incrementadas y con nuevo esplendor.

Además se conserva una carta (aunque se debieron escribir bastantes a juzgar por lo que se dice en ella) en la que Vives da las gracias al monarca por el regalo que le hizo y le aconseja que funde una o dos universidades. Así, pues, la visita de los peregrinos a Portugal y sus elogios están plenamente justificados si el autor del *Persiles* es Vives.

2.2. Elogio de las hazañas de los portugueses en las Indias orientales

En otro pasaje del *Persiles* se alaban las hazañas de los portugueses en las Indias orientales, III, 6, pág. 495:

> Quince años he estado en las Indias, en los cuales, sirviendo de soldado con valentísimos portugueses, me han sucedido cosas de que quizá pudieran hacer una gustosa y verdadera historia, especialmente de las hazañas de la en aquellas partes invencible nación portuguesa, dignas de perpetua alabanza en los presentes y venideros siglos.

Si se tiene en cuenta que entre Portugal y España existía una gran enemistad desde muchas generaciones atrás, el elogio resulta especialmente significativo. En otro pasaje, I, 10, pág. 200, se hace referencia a las posesiones de Portugal en Berbería:

> Sucedió que, en este tiempo, mi rey me envió por capitán general a una de las fuerzas que tiene en Berbería, oficio de calidad y de confianza.

En la carta de Vives, citada en el apartado anterior, se hace referencia a todas las conquistas de los portugueses, pág. 563:

> Tus progenitores tuvieron la osadía de escudriñar nuevos mares, tierras nuevas, nuevas y desconocidas constelaciones más allá de Portugal. Ante todo, después de arrojar a los agarenos, ocuparon las orillas del mar Atlántico; penetrando más adentro, se internaron por el camino del sol hasta el mundo que está frente a nosotros, llegando a medir el mar meridional al sur de Etiopía; de ahí pasaron al Mar Rojo y a las fauces del Golfo Pérsico, donde construyeron sus fortalezas y atravesando por la desembocadura del río Indo, buscaron para sí tierras de pleno derecho en las llanuras feracísimas y afortunadas de toda la India.

2.3. Elogio de la lengua portuguesa

La lengua portuguesa es alabada como «dulce y agradable», en comparación con la valenciana, III, 12, pág. 555:

> [...] graciosa lengua, con quien sola la portuguesa puede competir en ser dulce y agradable.

Para poder hacer esa comparación era necesario saber el portugués y el valenciano, además de tener especial sensibilidad hacia lo lingüístico. Estas condiciones las cumplía Vives y, con seguridad, no las cumplía Cervantes. Volveremos sobre este texto en el epígrafe dedicado a Valencia.

2.4. La orden de Christus

El autor conocía bien las insignias de la orden militar portuguesa fundada por el rey Don Dionís, pues ofrece el detalle de la cruz que sobre el escapulario llevaban los caballeros de dicha orden, I, 11, pág. 206:

> Dieron luego orden de enterralle como mejor pudieron. Sirvióle de mortaja su mismo vestido; de tierra, la nieve y, de cruz, la que le hallaron en el pecho en un escapulario, que era la de *Christus*, por ser caballero de su hábito.

3. Valencia

3.1. Elogio de la ciudad

De la ciudad de Valencia y de sus mujeres se hace un gran elogio, III, 12, pág. 555:

> Cerca de Valencia llegaron, en la cual no quisieron entrar por escusar las ocasiones del detenerse; pero no faltó quien les dijo la grandeza de su sitio, la excelencia de sus moradores, la amenidad de sus contornos y, finalmente, todo aquello que la hace hermosa y rica sobre todas las ciudades, no sólo de España, sino de toda Europa. Y principalmente les alabaron la hermosura de las mujeres y su estremada limpieza y graciosa lengua, con quien sola la portuguesa puede competir en ser dulce y agradable.

En todo el *Persiles* no se hace un elogio tan sentido y exacto como el que se hace de Valencia, a la que se considera superior a las ciudades de Europa. Parece que el autor conocía bien Valencia y las ciudades de Europa. Esto último se puede aplicar muy bien a Vives, conocedor de París, de Londres y de las ciudades de los Países Bajos. Y, además, Vives hizo un extraordinario elogio de Valencia en la dedicatoria al arzobispo Erardo de la Marca (*Epistolario*, págs. 1661-67):

> Aquella gente es por su natural alegre, bullanguera, entusiasta, afable, obsequiosa, obediente; para con sus príncipes y magistrados tiene singular gratitud y benevolencia y un celo increíble para las cosas de la Iglesia, y las órdenes de sus sacerdotes las cumple con diligencia y sumisión. La nobleza que hay en esa ciudad es grande en número, espléndida, maravillosa, magnífica, modelo de cortesía y humanidad, de cuya familiaridad y trato nunca se apoderará de ti ni el enojo ni el hastío. Aquella región bañada, como cantó Claudiano, por el hermoso Turia, con sus flores, sus rosas, sus riberas, goza de una tierra fértil, tanto que no existe en ningún lugar del mundo ni fruto, ni mies, ni linaje alguno de hierba saludable, que no lo produzca ella y lo ofrezca de modo ubérrimo. Su campo es tan hermoso y ameno, que no hay

> estación del año en que sus prados y sus muchos árboles no estén vestidos primorosamente de flores, de vitalidad y variedad de colores. Su clima es claro, puro, suave, indulgente; ni áspero por el rigor del frío, ni encapotado de nubes, ni extenuante y encendido de calores sofocantes, y así, gracias a su clima tan admirable, la salud de todos sus habitantes es óptima a lo largo de toda la región, y su vitalidad exuberante y segura.

Puede verse el elogio que se hace de Valencia en la *Diana enamorada*, que estudio en mi libro *Shakespeare y Cervantes*, pág. 311.

3.2. Elogio de la lengua valenciana

Dentro del elogio de Valencia, llama la atención el que se hace, en particular, de la lengua valenciana, III, 12, pág. 555:

> [...] graciosa lengua, con quien sola la portuguesa puede competir en ser dulce y agradable.

Romero en su nota afirma: «No conozco otros elogios del valenciano expresados en tales términos por un castellano, en castellano». Y lleva razón al extrañarse. Ahora bien, ¿quién pudo hacer ese elogio del valenciano mejor que Vives, extraordinario lingüista y gran defensor de las lenguas maternas, incluso frente al latín? A Cervantes no le cuadra, tanto por no ser valenciano como por no ser lingüista. Ese magnífico elogio de la lengua valenciana ha de ser comparado con el que se hace en el opúsculo *Libro de alabanças de las lenguas hebrea, griega, latina, castellana y valenciana* (1574). Es el siguiente, B_1^R:

> [...] y más ha concedido Dios a Valencia una lengua polida, dulce, y muy linda, que con brevedad moderada exprime los secretos y profundos conceptos del alma; y despierta el ingenio a bivos primores, donde le resulta un muy esclarecido lustre.

Nótese que en este elogio se utiliza el mismo adjetivo: *dulce*; y otro con el mismo significado: *graciosa/linda*. Pero todavía hay más: en la misma obrita hay también un elogio de la ciudad de Valencia, B_1:

> Y como el suelo desta ciudad, hora sea por el clima, planeta, signo, vientos, aguas, mantenimientos o, por alguna secreta influencia, tenga gracia incógnita y sobrenatural, tanto que todas las cosas humanas y plantas produze con grande perfección, primor y delicadeza.

¡Qué casualidad! En el *Persiles* y en el *Libro de alabanças* hay un elogio de la ciudad y de la lengua, empleando, además, el mismo adjetivo. En mi opinión, todo eso ha salido de la misma mente, que no puede ser otra que la de Vives, quien, para colmo, también hizo el elogio de Valencia transcrito en el apartado anterior.

Puedo dar muchos argumentos para demostrar que el *Libro de alabanças*, a pesar de estar publicado bajo el nombre de Martín de Viciana, en realidad fue escrito por Vives. Voy a dar solamente un detalle, basado en la defensa de la lengua materna y en su adquisición, $A_2^{R.}$:

> Porque los no advertidos tornen sobre sí y buelvan a su lengua natural que con la teta mamaron.

El comparar el aprendizaje de la lengua con el amamantamiento es propio de Vives, pues lo utilizó en cuatro pasajes de sus obras latinas. Pueden verse los textos en *El verdadero autor*, págs. 155-156. A esos pasajes latinos hay que añadir el del *Diálogo de la lengua*, pág. 9:

> [...] por donde prueva que todos los hombres somos más obligados a ilustrar y enriquecer la lengua que nos es natural y que mamamos en las tetas de nuestras madres.

Nota

Después de redactar el contenido de este apartado, ha salido la noticia (ABC Cultura-Libros de 13 de diciembre de 2016) de que se ha descubierto en el Archivo del Reino de Valencia la primera firma de Cervantes, al intervenir como testigo en un proceso penal escrito en valenciano. Tuvo lugar al llegar a Valencia tras su rescate de Argel. En la misma información se precisa que: «Lógicamente, las preguntas a Cervantes y sus respuestas se hicieron en castellano; luego, el escribano lo tradujo todo el valenciano». No es que Cervantes supiera valenciano, por lo que no tengo que modificar mi argumentación.

3.3. La «frescura» de las mujeres valencianas

Se pone de manifiesto al salir de Villarreal, págs. 555-556:

> Y, al salir de Villarreal, hermosa y amenísima villa, de través, entre una espesura de árboles, les salió al encuentro una zagala o pastora valenciana, vestida a lo del campo, limpia como el sol y hermosa como él y como la luna; la cual, en su graciosa lengua, sin hablarles alguna palabra primero, y sin hacerles ceremonia de comedimiento alguno, dijo:
>
> –¿Señores, pedirlos he o darlos he?

La enigmática pregunta ha sido interpretada como un detalle de provocación en el sentido de: «pedirlos [besos] o darlos». Así la interpreta Lozano Renieblas[105] y Romero le dedica una amplísima nota. Por mi parte, puedo aportar un texto de Vives, en confirmación de la provocación de la zagala. En *De institutione feminae christianae*, al tratar de los afeites, afirma, pág. 93:

> Yo podría hablar con cierto detalle de todas estas particularidades, habiendo nacido en una ciudad cuyas mujeres tienen mala fama en estos temas entre otras mujeres y, según mi opinión, con todo merecimiento. Me complace reprender a mi tierra muy querida para que, avergonzada, evite aquello que es objeto de repulsa.

3.4. Los moriscos valencianos

En la ruta hacia Valencia, lo primero que se describe es una población de moriscos, III, 11, págs. 544-545:

> De allí a algunos días, llegó nuestro hermoso escuadrón a un lugar de moriscos, que estaba puesto como una legua de la marina, en el reino de Valencia. Hallaron en él, no mesón en que albergarse, sino todas las casas del lugar con agradable hospicio los convidaban. Viendo lo cual Antonio, dijo:
>
> –Yo no sé quién dice mal desta gente, que todos me parecen unos santos.

Sobre este pasaje comenta Romero: «Por lo que después se verá, este pueblo parece situado en la parte meridional del reino, en la comarca denominada precisamente *la Marina*, o (con un índice de probabilidad menor) en otra, más próxima a la capital, conocida como *la Ribera*. La población morisca de *la Marina* era, en efecto, muy densa». Después de elogiar la hospitalidad de los moriscos, tiene lugar un suceso que se repetía con frecuencia y que era la pesadilla de los habitantes de la costa valenciana: el ataque de piratas berberiscos que asolaban las poblaciones costeras y se llevaban a algunos de sus moradores, III, 11, págs. 549-552:

> A cuyo son los atajadores de aquellas marinas se juntaron y las corrieron todas; pero no aprovechó su diligencia para que los bajeles no llegasen a la ribera y echasen la gente en tierra.
>
> La del lugar, que los esperaban, cargados con sus más ricas y mejores alhajas (adonde fueron recebidos de los turcos con grande grande grita y algazara, al son de muchas dulzainas y de otros instrumentos, que, puesto que eran bélicos, eran regocijados) pegaron fuego al lugar y asimismo a las puertas de la iglesia, no para esperar a entrarla, sino por hacer el mal que pudiesen [...].

[105] I. Lozano Renieblas, *Cervantes y el mundo del Persiles*, págs. 183-184.

> Poco faltaba para llegar el día cuando los bajeles, cargados con la presa, se hicieron al mar, alzando regocijados lilíes y tocando infinitos atabales y dulzainas.

Explica bien el término *atajadores* Romero en su nota: «*atajadores* (o *corredores* –o *jinetes– de la costa*) = 'caballería encargada de vigilar y prevenir desembarcos de moros'». Es un término raro con esa significación, ya que no aparece registrado en el *Diccionario* de la RAE. Y tenemos que preguntarnos si Cervantes tenía ese interés y esos conocimientos, incluido el significado específico de *atajadores*.

Para calibrar la preocupación que había en las poblaciones costeras valencianas, puede ayudar el testimonio del abad cisterciense Claude de Bronseval en su visita al monasterio de la Valldigna, durante su viaje realizado en los años 1532-1533, pág. 125:

> En el claustro pequeño había colocadas máquinas de guerra. Sobre todo bombardas, cañones, falconetas, arcabuces, ballestas, arcos, picas, alabardas, etc.; la cantidad de las mismas no era pequeña en el monasterio, a fin de resistir a los moros o sarracenos que con bastante frecuencia devastan esta región.

3.5. El término *agarena*

Entre las posibles denominaciones de los árabes que dominaron España (*musulmanes*, *mahometanos*, *sarracenos*, *moros*, *agarenos*) en el *Persiles* es preferida la menos frecuente, la de agarenos, por ejemplo en III, 11, pág. 553:

> [...] llénense estos mares de tus galeras, cargadas del inútil peso de la generación agarena.

Es la denominación que prefirió Vives en sus obras latinas, por ejemplo en *De disciplinis*, II, pág. 77:

> ¡Ojalá los agarenos y nosotros tuviéramos una lengua común!

y explicó la razón en *De veritate fidei christianae*, pág. 576:

> Pero cuando se llegó a Abraham, aquel resplandor no pasó a Isaac a través de Sara, sino a Ismael por medio de Agar.

En *El verdadero autor*, págs. 268-269, damos más ejemplos.

4. Francia

En principio, los peregrinos pensaban dirigirse a Roma por mar, pero, al final, lo hicieron por Francia, por la siguiente razón, III, 12, pág. 564:

> Auristela, escarmentada con tantas esperiencias como había hecho de las borrascas del mar, no quiso embarcarse en las galeras, sino irse por Francia, pues estaba pacífica.

Si el autor fuera Cervantes, lo lógico es que sus personajes hubiesen ido a Roma por mar, que él conocía bien, mientras que no conocía Francia. Si el autor es Vives, hay una explicación coherente, ya que era una tierra que él amaba especialmente, tal como lo expresó en *De concordia et discordia*, pág. 172:

> ¡Ojalá me concediese Cristo que viese alguna vez a España, que me engendró, y a Francia, que me educó, florecientes, vigorosas e impulsadas a una competición hermosísima por otras cosas más importantes y más dignas de hombres cristianos! así como que no compitiesen en crueldad y en odios por cuál de las dos causa mayores daños y desgracias a la otra, lo cual no es propio de naciones cristianas o vecinas o de aquéllas entre las que hubo una óptima relación durante tantísimos años, sino por cuál de las dos era más erudita, más prudente, más humana, más santa y más entregada a la piedad. ¡Si viera yo esto antes de emigrar de esta vida, pensaré que he nacido en el tiempo conveniente!

Además, en el *Persiles* se ofrecen algunos datos que ponen de manifiesto que el autor conocía Francia.

4.1. El castellano en Francia

Sobre la extensión del castellano afirma el narrador, III, 13, pág. 567:

> [...] porque conocieron ser españolas las peregrinas y, en Francia, ni varón ni mujer deja de aprender la lengua castellana.

Para hacer esa afirmación había que conocer bien el país y tener sensibilidad lingüística.

4.2. El duque de Nemurs

Este personaje de la alta nobleza francesa acompañará a los protagonistas hasta el final, III, 13, pág. 567:

> El duque de Nemurs, que es uno de los que llaman «de la sangre» en este reino, es un caballero bizarro y muy discreto [...].

Hay que hacer la misma observación del apartado anterior, en este caso con relación al conocimiento de la nobleza en Francia.

4.3. Deleasir, Belarminia y Félix Flora

Son los nombres de las tres damas que aspiran a casarse con el duque de Nemurs, III, 13, pág. 568:

> Todas tres son libres y todas de poca edad, como habéis visto; la mayor, que se llama Deleasir, es discreta en estremo, pero pobre; la mediana, que Belarminia se llama, es bizarra y de gran donaire, y rica medianamente; la más pequeña, cuyo nombre es Félix Flora, hace gran ventaja a las dos en ser rica.

Romero dedica una amplísima nota para justificar su decisión de preferir la forma Félix Flora, que es la latina. Por su parte, C. Colahan[106] ve en esos tres nombres una referencia a las tres Gracias: Eufrosine, Aglaia y Thalía, difícil de adjudicar a Cervantes.

4.4. Los señores prefieren las casas de campo

Este y otros detalles sobre Francia aparecen en boca del narrador, III, 14, pág. 572:

> Con estas pláticas y otras entretenían el camino por Francia, la cual es tan poblada, tan llana y apacible que a cada paso se hallan casas de placer, adonde los señores de ellas están casi todo el año, sin que se les dé algo por estar en las villas ni en las ciudades.

Son informaciones propias de una persona que conocía la realidad de Francia. Romero documenta en su nota la gran densidad de población en Francia, así como la preferencia de los nobles por las casas rurales, a diferencia de España.

5. Roma

Como introducción a la ciudad de Roma, me parece oportuno citar unas líneas de M. Armstrong-Roche[107]: «Roma, especialmente, no es presentada exclusivamente

[106] Cl. Colahan, «Towards an Onomastics of Persiles/Periandro and Sigismunda/Auristela», pág. 29.

[107] M. Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel*, pág. 29.

como una Nueva Jerusalén ni como una mera nueva realización de la Isla Bárbara, sino a la luz de la visión agustiniana de las dos ciudades: una Roma ideal de la ley cristiana, traicionada por la Roma actual de costumbres bárbaras, que incluyen ataques homicidas, falsos testimonios y justicia corrupta».

5.1. Roma es el cielo de la tierra

Esta expresión aparece en II, 7 1ª, pág. 320:

> [...] que, aunque Roma es el cielo de la tierra [...].

Romero le dedica una de sus amplias notas, en la que retrotrae la expresión al rétor Libanio en el siglo IV. La documenta también en los humanistas Poggio Bracciolini y Manuel Crisoloras, o sea, en textos escritos en griego y en latín. ¿Cómo los pudo leer Cervantes? La explicación que da Romero es la que dan muchos cuando no encuentran explicación: «No dispongo de testimonios anteriores a este de C. (han de ser sin duda muy numerosos, pues nuestro autor parece aludir a algo literalmente consabido, proverbial)». O sea, los testimonios tienen que ser muy numerosos, pero no conozco ninguno. Es lo mismo que cuando algunos críticos dicen que algo es un lugar común y dan un solo ejemplo. Yo pienso que se abusa de los lugares comunes y, si en alguna ocasión se recurre a esa cantinela, hay que dar unos cuantos ejemplos. Ya en mi terreno, Vives conocía bien a Libanio, pues lo cita dos veces en *De concordia et discordia* y, sobre los humanistas, no es necesario decir nada.

5.2 Roma *no está puesta en el cielo*

Esta frase completa la del apartado anterior, II, 7 1ª, pág. 320:

> [...] que, aunque Roma es el cielo de la tierra, no está puesta en el cielo.

En la frase se descubre una referencia a la corrupción y degeneración de la ciudad eterna. Tal crítica se corresponde mejor con la primera mitad del siglo XVI que con los inicios del XVII. En efecto, Roma fue el blanco de los furibundos ataques de Lutero y de las duras críticas de humanistas como Erasmo y Vives. Una obra significativa a este respecto es el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, en la que el famoso Saco de Roma es atribuido a la perversión de las costumbres de la ciudad de los papas. Puede consultarse mi libro *Juan Luis Vives, autor del Diálogo de las cosas acaecidas en Roma y del Diálogo de la lengua*.

5.3. Dos sonetos a Roma

Las dos visiones de Roma están representadas en dos sonetos: uno en alabanza de la ciudad, recitado por un peregrino, IV, 3, págs. 644-645:

> ¿Oh grande, oh poderosa, oh sacrosanta [...].
> No hay parte en ti que no sirva de ejemplo
> de santidad, así como trazada
> de la ciudad de Dios al gran modelo.

En este último terceto, aunque no ha sido notado por los comentaristas, yo veo una referencia clara a la magna obra de san Agustín *La ciudad de Dios*, que Vives comentó de forma magistral.

El soneto en vituperio de Roma no aparece en el texto, pero fue identificado por Miguel Herrero García y publicado por José Lara Garrido. Romero en su nota resume esas investigaciones y trasncribe el soneto, del que presento el primer cuarteto:

> Un santo padre electo a mojicones,
> en cuya creación votan lacayos,
> de cuyas ceremonias los ensayos
> causan espanto a todas las naciones.

5.4. San Pablo Extramuros

Los últimos y decisivos acontecimientos del *Persiles* tienen lugar junto a la basílica de San Pablo Extramuros, IV, 13, pág. 707:

> Llegó en esto el día y hallóse Periandro junto a la iglesia y templo, magnífico y casi el mayor de Europa, de San Pablo [...].

Se ha debatido mucho sobre el significado de la relevancia de San Pablo Extramuros frente a San Pedro. Romero en su amplia nota resume bien las posturas. En general, al hecho se le ha dado una carácter simbólico, en el sentido de que, por tratarse de personajes que procedían de tierras luteranas, era más apropiado para recibirlos el apóstol san Pablo. Yo pienso que esa razón es perfectamente válida si el autor es Vives, porque para él, como para Erasmo, el apóstol por excelencia fue san Pablo. Romero comenta la opinión de Scaramuzza Vidoni de que en la obra no aparece el boato del aparato eclesiástico típico de la Contrarreforma. Este hecho va en favor de mi tesis, esto es, que la obra es anterior a la Contrarreforma. Por último, también alude Romero a los trabajos de remodelación de la basílica de San Pedro, que por aquellos años no sería de tanta grandeza. Esta observación es aplicable y con más motivos a la época de Vives, en la que la basílica de San

Pablo superaba a la de San Pedro. Puede completarse lo aquí expuesto con el apartado «El cristianismo de san Pablo» dentro del capítulo «Teología y religión».

XII. Cronología

En este capítulo vamos a estudiar dos aspectos distintos de la cronología: el primero está referido a las posibles fechas en las que fue compuesta la obra; el segundo a los años en los que se desarrollan los acontecimientos narrados en ella. Tengo que decir desde el principio que no voy a profundizar demasiado en ninguno de los dos, porque no los considero fundamentales para el establecimiento de lo que defiendo en este trabajo. En efecto, desde mi perspectiva es irrelevante que se postule que el *Persiles* es una obra primeriza o tardía en la biografía de Cervantes, como también considero irrelevante que se adscriban los acontecimientos a unos años o a otros, porque en cualquier cronología de las propuestas se dan contradicciones, como tendremos ocasión de comprobar con el testimonio de sus defensores.

En cuanto al primer aspecto, mi posición concuerda con la de Francisco Sánchez Escribano, cuya opinión es recogida por St. Harrison[108]: «Finalmente, hay críticos que consideran imposible o irrelevante la investigación de la cronología del *Persiles*. Francisco Sánchez Escribano la consideró tiempo perdido, sin dejar de arriesgarse a dar su opinión sobre la fecha quizá tardía de la obra». En cuanto al segundo aspecto, me parece acertada la afirmación de los grandes especialistas Schevill y Bonilla[109]: «Por otra parte, los datos cronológicos que en la novela figuran son demasiado vagos. El prurito de "verisimilitud" hizo que el autor trajese a cuenta caracteres y episodios históricos y semihistóricos que solo sirven para confundir al lector».

1. Fecha de la composición del *Persiles*

El estudio más amplio dedicado a este tema es el de Stephen Harrison *La composición de Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1993). En él lleva a cabo un análisis pormenorizado de diversos episodios de la obra, así como de algunos temas como los milagros, la astrología y la magia, con la finalidad de fundamentar su teoría, que va en contra de la *communis opinio* de considerarla tardía. Para él, pasa a ser la primera, por lo menos en sus dos primeros libros y parte del cuarto[110]: «Todo lo que acabamos de apuntar sobre el estilo del *Persiles*, y las fuentes del Libro I, nos lleva a la conclusión ineludible de que Cervantes pudo haber empezado la composición varios años antes de la fecha de 1580 propuesta por Osuna, pero el aspecto autobiográfico del capítulo 5 no nos permite decir que escribiese más que los presentes capítulos 1-4 antes de

[108] St. Harrison, *La composición de Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, pág. 22.
[109] R. Schevill y A. Bonilla, *Introducción* a su edición, págs. VII-VIII.
[110] St. Harrison, *La composición de Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, pág. 158.

finales de 1568. Dado que durante los últimos días de 1568 Cervantes estaría más preocupado en hacer maletas que en componer literatura, tenemos que concluir que el Libro I, por lo menos desde el cpaítulo 5 en adelante, se escribió a partir de 1569, o sea, durante el destierro de Cervantes en Italia. La idea de que el Libro I se redactase en Italia explicaría, además, el uso de traducciones italianas a las que algunos críticos y yo hemos aludido sin más comentario: alguna traducción de Plinio y de la *Historia* de Olao Magno. Si creemos que los Libros I y II fueron escritos por el autor durante su ausencia de España, tenemos que presuponer que Cervantes pudo haber conseguido en Italia una copia del *Jardín de flores curiosas* (1570), fuente más o menos cierta del Libro II, capítulos 15 y 18, y quizá de algunos capítulos del Libro I. Esto no nos parece imposible».

Ha merecido la pena poner esta larga cita de Harrison porque pone de manifiesto hasta dónde puede llegar la diversidad de opiniones en la determinación de la fecha de composición: para unos sería la última y para otros la primera. También es ilustrativa la cita sobre lo mucho que tienen que suponer algunos investigadores para «salvar» la autoría de Cervantes. Llega a Italia huyendo de la justicia y se coloca al servicio de una autoridad eclesiástica relacionada con España. Allí encuentra una traducción italiana de Plinio y otra de Olao Magno y, por si fuera poco, un ejemplar del *Jardín de flores curiosas* (1570), que acababa de ser publicado. Todo ocurre como si Cervantes hubiera terminado sus estudios universitarios y hubiera ido a Italia con una beca de investigación para ampliar estudios. ¡La imaginación no tiene límites! Por otra parte, si la teoría de Harrison fuera la verdadera, se complicaría la influencia de san Agustín en el *Persiles*, dado que en esas fechas solo estarían traducidas las *Confesiones*.

Otro problema al que tiene que enfrentarse Harrison y que afecta, en general, a la autoría de Cervantes es por qué se ofrece en el *Persiles* una imagen positiva y favorable sobre Inglaterra, cuando es así que las relaciones con España iban de mal en peor a partir de 1570. La solución propuesta por Harrison es, desde luego, imaginativa[111]: «En Italia, lo que Cervantes sabía de cierto era que los cristianos tenían que luchar contra el infiel, una situación que superaba cualquier disputa entre católicos y protestantes. En Argel, la lucha por sobrevivir con dignidad rebasaba, sin duda, las cuestiones políticas. Esta explicación no es tan alambicada como una que intentase explicar cómo Cervantes pudo presentar una imagen tan positiva de Inglaterra entre 1580 y 1590, década durante la cual estaría escribiendo los primeros Libros del *Persiles* según Osuna y Avalle-Arce, década también del saqueo de Cádiz (1587)». Este problema afecta, como he adelantado y como reconoce el propio Harrison, a los que defienden que los primeros libros se escribieron entre 1580 y 1590, como hacen Osuna y Avalle-Arce.

La imagen positiva de Inglaterra a quien mejor va es a Vives, porque vivió allí durante bastante tiempo y porque siempre estuvo agradecido a la acogida que le dieron los reyes Enrique VIII y Catalina.

[111] St. Harrison, *La composición de Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, pág. 159.

2. Los años de los acontecimientos narrados

Al igual que en el primer aspecto tratado, también en este las opiniones son discrepantes y hasta opuestas. Ya nos hemos referido a la de Schevill y Bonilla y en la misma dirección se mueve la de I. Lozano Renieblas[112]: «La primera línea interpretativa ha leído el *Persiles* como una obra realista. Esto se pone de manifiesto con toda su rotundidad en la comprensión del problema del tiempo, uno de los aspectos más estudiados y, a la vez, peor comprendidos de la novela. Los trabajos que lo abordan se centran, por una parte, en el estudio de la cronología novelística para tratar de precisar cuándo trasncurre la acción. Así esta transcurre en 1558-1560 (Novo y Chicarro 1928, 18-25), en 1560 (Singleton 1947), en el bienio de 1557-1559 (C. Romero 1968, lxxxix), en 1565 (Osuna 1970a), en 1574-1575 (Beringer 1971) y en 1558-1559/1615-1540 (Allen 1970-71). Esta disparidad de fechas refleja la dificultad de aplicar el concepto de tiempo histórico a la novela prerrealista. Por otra, se apoyan en la cronología para fechar la novela, procurando ordenar, sin éxito, las fechas de la novela en la serie histórica. Pero la cronología novelística se resiste a formar parte de la serie histórica, porque es una cronología pseudohistórica. El tiempo en el Persiles no es acumulativo, como sucede en la serie histórica, biológica, biográfica, etc., sino un componente técnico de la aventura. Y, ante la imposibilidad de ordenar las referencias cronológicas históricamente, explican su fracaso postulando que el *Persiles* es una obra escindida en dos mitades». Se puede decir que es la predominante entre los investigadores, según el resumen de Romero[113]: «Otra actitud –en principio más científica– consiste en considerar, *a priori*, inútil e incluso antihistórico cualquier esfuerzo de racionalización de este haz de aparentes incongruencias, en realidad todavía no bien sondeado, reconocido, limitado. Así piensan, por ejemplo, Joaquín Casalduero (C, 1947: 207-208), Avalle-Arce (A, 1969: 72-73, nota 36) y, de manera más matizada, también Forcione (C, 1972: 50), según el cual, a pesar de la preocupación cervantina por la plausibilidad temporal, las referencias al tiempo cronológico en el *Persiles* resultan inadecuadas, no funcionantes. En una palabra: la novela es fundamentalmente atemporal y ahistórica».

Una opinión diametralmente opuesta es la defendida por Rafael Osuna[114]: «[...] la cronología del *Persiles*, con alguna levísima excepción, no puede ser más armónica. Para comprender esta chocante afirmación, basta pensar en el *Persiles* no como novela escrita en cuatro libros, sino como novela escrita en dos partes. Esto es, cada parte posee su propia y armónica cronología. Si no es siempre absolutamente perfecta, ello se debe a la falta de rigurosidad propia del novelista, que no pretende ser historiador; caótica no lo es nunca».

---

[112] I. Lozano Renieblas, *Cervantes y el mundo del Persiles*, pág. 12.
[113] C. Romero Muñoz, *Introducción* a su edición, págs. 29-30.
[114] R. Osuna, «Las fechas del *Persiles*», pág. 411.

Una línea intermedia sigue C. Romero, para quien la acción del *Persiles* se desarrolla en los años 1558-1559[115]: «La razón por la que la parte *activa* de la historia, poema o novela (el presente) del *Persiles* discurre a partir del verano de 1558 y se concluye en el verano de 1559 y por la que la parte *pasiva* (recuperada, de manera más o menos satisfactoria, a base de relatos de los propios personajes) comienza en el verano de 1557 y acaba en el de 1558 es cosa que resultará lo suficientemente clara tras la lectura de la novela y de las notas ilustrativas, donde constan todos –o casi todos– los hechos históricos aludidos y, en no pocas ocasiones, también los silenciados, por el motivo que fuere. Aquí bastará decir que el eje cronológico de todo el *Persiles* está constituido por la muerte de Carlos V (21 de septiembre de 1558), de que se nos da noticia, como de algo reciente, en el capítulo conclusivo del Libro II». Sin embargo, tiene que reconocer que, al admitir esa cronología, se producen contradicciones y anacronismos, por ejemplo en II, 2, pág. 284, nota 5: «Como se irá viendo, la acción de esta primera parte de los Trabajos se desarrolla en 1558. La referencia a un suceso de 1562 constituye, sin duda, un anacronismo, pero, a decir verdad, no improbable». Ante tales contradicciones y anacronismos, se ve obligado a afirmar[116]: «Estando así las cosas, no caben más que dos soluciones: rendirse a la –aparente– evidencia y aceptar, sin más, lo que ya denunciaron Schevill y Bonilla o bien proponer una nueva explicación, en términos, siquiera, hipotéticos: es decir, valederos en tanto en cuanto no se demuestre su absoluta insostenibilidad».

Por las muestras que hemos dado, se ha podido comprobar que la investigación sobre la cronología interna de los acontecimientos narrados no conduce a nada, por lo que puede considerarse tiempo perdido (Sánchez Escribano) y, uniendo las opiniones de Forcione, por una parte, y, por otra, de Schevill y Bonilla, podemos concluir que el *Persiles* es una obra ahistórica, en la que se han incrustado determinados hechos históricos para confundir a los lectores. En la considerada mejor edición del *Persiles*, Romero detecta los anacronismos y contradicciones, pero no los explica.

Por mi parte, tampoco voy a dar una explicación, porque la considero irrelevante y porque cae fuera de mi propuesta. Ante la objeción que se me puede plantear de que en la obra se hace referencia a hechos posteriores a la muerte de Vives (v. gr. la muerte de Carlos V en 1558), mi postura es que en el texto se han producido interpolaciones con el fin de acomodar la obra a la época en la que se publicó y que, al hacerlas, no se tuvo en cuenta la coherencia cronológica. De esta forma, se salvan las contradicciones y anacronismos. Dentro de esta tesis, esto es, con la autoría de Vives, se ofrece una solución razonable a todos los interrogantes que nos planteamos en el capítulo «Dudas sobre la autoría de Cervantes». Lo fundamental en una obra de la envergadura que tienen el *Persiles* y el *Quijote* es dar una explicación coherente a todos los problemas que se suscitan. Y, ciertamente, con la autoría de Cervantes no encontramos tal explicación.

[115] C. Romero Muñoz, *Introducción* a su edición, pág. 33.
[116] C. Romero Muñoz, *Introducción* a su edición, pág. 32.

Para admitir esa autoría, hay que hacer numerosas suposiciones, como las que hemos planteado en el apartado anterior para la teoría de St. Harrison. O las que tuvieron que hacer Schevill y Bonilla para poder explicar la utilización de Plinio.

El *Persiles* y el *Quijote* son obras tan llenas de erudición clásica, bíblica, medieval y renacentista, además de la trama de las aventuras que configuran el argumento, que su composición exige unos conocimientos propios de los más eminentes humanistas, como Erasmo y Vives. Y es que las ideas y sentimientos esparcidos en esas obras encuentran correspondencia en las obras latinas de Vives. Eso es precisamente lo que hemos ido documentando en los capítulos precedentes y lo que seguiremos haciendo en los que siguen. De esta forma, lo fundamental del *Persiles* (al igual que hicimos en el *Quijote*) tiene explicación razonable con Vives, mientras que con Cervantes no la tiene. Ante esa constatación, los anacronismos y discrepancias cronológicas son de escasa entidad y explicables por las interpolaciones que se han hecho siempre en toda clase de obras, históricas y literarias.

XIII. Teología y religión

Entre los variados temas presentes del *Persiles*, sobresalen los teológicos y religiosos en general. Este hecho es muy importante para lo que defiendo y fue ya advertido en el excelente libro de M. Armstrong-Roche *Cervantes' Epic Novel*, al comparar la religiosidad del *Persiles* con la de obras tan significativas como *Las Etiópicas*, la *Eneida*, la *Jerusalén liberada* de Tasso y *El peregrino en su patria* de Lope[117]: «En los modelos citados, la instrucción religiosa no es una parte integral de la acción principal o de la caracterización de los protagonistas y el interés narrativo no está centrado en la yuxtaposición de la ortodoxia religiosa con las concepciones que compiten con ella, como veremos en el caso del *Persiles*». El integrar la instrucción religiosa en el argumento y en el carácter de los personajes supone en el autor una profunda religiosidad, que, desde luego, tenía Vives.

Problema distinto es el de la interpretación de esa religiosidad, que, generalmente, lo ha sido como catolicismo tridentino o contrarreformista. Puede verse el epígrafe «Una obra católica contrarreformista». El último testimonio y el más contundente es el de Romero Muñoz en una extensa nota de su, por lo demás, excelente edición[118]: «Por extensión y "compromiso", este es el más importante de los *credos* de la novela. Tridentino, a mi parecer, en todos los sentidos. No solo en la sustancia, sino en la forma: es el *símbolo* de la Iglesia contrarreformista, que reafirma su poder sobre buena parte de la tierra». Por mi reticencia, se puede apreciar que no estoy en absoluto de acuerdo con que lo expresado en el *Persiles* sea contrarreformista. Y, con anterioridad,

[117] M. Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel*, pág. 112.
[118] C. Romero Muñoz, *Apéndices* a su edición, pág. 748.

se había manifestado en este sentido M. Armstrong-Roche[119]: «Para dar una pareja de ilustraciones rápidas, el catecismo romano en el libro cuarto del *Persiles* es, comprensiblemente, aducido a menudo para la idea de que el *Persiles* promueve la Contrarreforma y justamente de que Cervantes abrazó el giro militante de ortodoxia en sus últimos años. Sin embargo, el catecismo constituye un escaso fundamento para construir sobre él una propuesta tan importante». Y, más adelante, confirma ese punto de vista[120]: «Con seguridad, es una ortodoxia cristiana, incluso católica, pero no es de Trento, manifiestamente. Si hubiera prevalecido esta ortodoxia cristiana y católica, nunca hubiera sido necesaria una Reforma». La opinión de este gran estudioso es extraordinariamente importante para mi teoría, porque, de acuerdo con ella, la obra pudo ser escrita antes de Trento y lo más probable es que lo fuera, ya que, si fuera posterior al concilio, lo normal es que prevaleciera la religiosidad tridentina. Con carácter general, me parece que se abusa en aplicar el calificativo de tridentina o contrarreformista a cualquier manifestación religiosa. Hay que tener en cuenta que lo que hizo Trento fue confirmar y someter a decretos y cánones la religiosidad tradicional, por lo que no hubo grandes diferencias entre el catolicismo anterior y el posterior al concilio.

1. El cristianismo de san Pablo

De gran interés son las páginas que dedica M. Armstrong-Roche a la presencia del apóstol san Pablo y de su particular concepción del cristianismo en el *Persiles*. Él se plantea la pregunta de si puede ser detectada una sensibilidad paulina a la largo de la novela. Y la respuesta es afirmativa, descubriéndola especialmente en la importancia de la caridad[121]: «Quizás la más fructífera conexión con san Pablo en el contexto del Persiles es su doctrina de *caritas* o "caridad", definida por la convicción de que "quien ama a otro ha cumplido la ley" (*Romanos*, 13, 8), así como por el resumen de los mandamientos en las palabras "Ama al prójimo como a ti mismo" (*Romanos*, 13, 9). Erasmo, siguiendo a Pablo, nunca cesó de insistir en la centralidad de la *caritas* –por tradición la principal entre las tres virtudes teologales, en cuya ausencia las dos restantes, fe y esperanza, tanto el apóstol como su humanista campeón holandés consideraron como letra muerta. Erasmo, en su *Enchridion militis christiani* (*Manual del soldado cristiano*), particularmente insiste en que los sacramentos no deben ser usados para excusar a los cristianos de la obligación de la *caritas*». Armstrong-Roche cita el pasaje de III, 1, pág. 432, en el que, al llegar a Lisboa, dice Antonio:

> [...] verás juntamente las católicas ceremonias con que se sirve y notarás cómo la caridad cristiana está en su punto

[119] M. Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel*, pág. 119.
[120] M. Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel*, pág. 166.
[121] M. Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel*, págs. 122-123.

al que puede añadirse el de III, 5, pág. 478:

> De fee son los pilares, de esperanza;
> los muros desta fábrica bendita
> ciñe la caridad, por quien se alcanza
> duración, como Dios, siempre infinita.

Además de los aspectos teológicos, Armstrong-Roche detecta analogías literarias con los viajes y trabajos de san Pablo[122]: «Y además Pablo se hace notar no solamente por la teología –la religión del amor–, que siempre ha desafiado la ortodoxia institucional (católica o protestante), sino también por la forma narrativa de su vida». Y pone como ejemplo el pasaje de II*Corintios*, 11, 23-27, en el que es usado el término *labores*/*trabajos* (23), relacionándolo con el título de nuestra novela[123]: «El eco en la carta y en el espíritu de los "trabajos" de Pablo es evidente en el título completo de la novela *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. El pasaje sugiere una concepción heroica del cristianismo, afirmada en la novela de Cervantes por el penitenciario romano cuando llama la historia de Cristo "los trabajos de su vida" ("los trabajos de su vida", *Persiles*, pág. 657), cuando instruye a Auristela en los misterios de la fe».

Estoy de acuerdo con todo lo expuesto por Armstrong-Roche sobre la presencia de san Pablo en el *Persiles* y su relación con Erasmo. En cuanto a Vives, llegamos a él por doble vía: la primera, porque, al existir en la obra influencia erasmiana, el más favorecido es Vives, su íntimo amigo y seguidor. En este mismo sentido, a principios del siglo XVII era más difícil que se produjera la influencia del holandés, por estar incluidas sus obras en los Índices de la Inquisición desde hacía ya bastantes años.

Por una segunda vía, más importante, llegamos a Vives, al tomar en consideración que san Pablo fue tan importante para él como para Erasmo. O más aún, porque el apóstol de las gentes fue el preferido por los conversos en general, en cuanto que predicó la igualdad de todos los hombres, integrantes del cuerpo místico de Cristo. Y lo mismo hay que decir de la caridad, de la que rebosan todas las obras del valenciano. En *De concordia et discordia* escribió páginas muy hermosas sobre la caridad, como en pág. 294:

> Por tanto, las únicas palabras del Dios sapientísimo y que consigue todo con la mayor facilidad son breves, pero con muchísima fuerza y eficacia: *Éste es*, dice Cristo, mi precepto, *que os améis mutuamente*. Dicho esto, como el canto iniciado por el entonador, se levantó un maravilloso concierto de todos los que le seguían, que no pronunciaban otra cosa que amor, caridad, benevolencia, paz y concordia. ¿Qué otra cosa son los Evangelios, los escritos de los apóstoles y de los santos padres que pregones de caridad, exhortaciones

[122] M. Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel*, pág. 123.
[123] M. Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel*, pág. 124.

> a la caridad, un fuego ardentísimo pero muy saludable, semejante a los celestiales? Esto ordena, esto quiere Dios, que el hombre ame al hombre por el hecho mismo de ser hombre, que no mire a la raza ni a la condición ni a ninguna otra cosa que al género humano y a Dios. Los que siguen esta norma son precisamente los israelitas de Dios, queridos del Señor, *Paz sobre ellos*, como dice S. Pablo.

2. Dos síntesis de la doctrina cristiana

En dos pasajes de la obra se hace una exposición sintética de las principales verdades de la fe cristiana, que, por su contenido, han sido denominados *credos*. Es un hecho extraordinariamente significativo el que esto tenga lugar en una novela de aventuras y pone de manifiesto que el autor tenía profundos conocimientos teológicos, así como preocupación por comunicarlos. Por esas razones, Carlos Alberto Moreyra pudo afirmar[124]: «La presencia de dos trozos doctrinales como estos es insólita en una novela, y normalmente solo podría explicarse en una que tuviese muy definido asunto religioso. Pero el *Persiles* aparenta no tenerlo, y los credos surgen en él sin que el asunto general de la novela ni el contexto inmediato parezcan en modo alguno requerirlos. Queda la legítima sospecha de que el *Persiles* contenga de algún modo secreto un elemento religioso importante». En esto estoy completamente de acuerdo con Moreyra, pero no lo estoy en lo demás del artículo, en el que defiende que en el segundo credo hay herejías trinitarias, concretamente las propugnadas por los herejes socinianos. Yo pienso que no es así, sino que el autor se mantiene dentro de la ortodoxia católica. En efecto, el primer *credo* está centrado casi todo él en el dogma de la Santísima Trinidad, por lo que no puede caber ninguna duda respecto de ella. Si en el segundo *credo* no se insiste en ese dogma, es porque ambos *credos* son complementarios y no hay necesidad de repetirse. Por lo demás, Ricla apostilla «Con esto me ha enseñado otras cosas, que no las digo, por parecerme que las dichas bastan para que entendáis que soy católica cristiana», con lo que claramente se indica que no se trataba de hacer un *credo* completo.

El primer *credo* se encuentra en I, 6, págs. 176-177:

> Hame enseñado su lengua, y yo a él la mía, y en ella ansimismo me enseñó la ley católica cristiana. Diome agua de bautismo en aquel arroyo, aunque no con las ceremonias que él me ha dicho que en su tierra se acostumbran; declaróme su fe como él la sabe, la cual yo asenté en mi alma y en mi corazón, donde le he dado el crédito que he podido darle. Creo en la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, tres personas distintas, y que todas tres son un solo Dios verdadero, y que, aunque es Dios el Padre, y Dios el Hijo, y Dios el Espíritu Santo, no son tres dioses distintos y apartados, sino un solo Dios verdadero. Finalmente, creo todo lo que tiene y cree

[124] C. A. Moreyra, «Los credos del *Persiles*», pág. 4.

> la santa Iglesia católica romana, regida por el Espíritu Santo y gobernada por el Sumo Pontífice, vicario y visorrey de Dios en la tierra, sucesor legítimo de San Pedro, su primer pastor después de Jesucristo, primero y universal pastor de su esposa la Iglesia. Díjome grandezas de la siempre Virgen María, reina de los cielos y señora de los ángeles y nuestra, tesoro del Padre, relicario del Hijo y amor del Espíritu Santo, amparo y refugio de los pecadores.

Como se puede comprobar, el primer *credo* está centrado en la Trinidad, en la Virgen María y en el papa, como sucesor de san Pedro.

El segundo *credo*, en boca de la protagonista, Auristela, se encuentra en IV, 5, págs. 656-658:

> En este tiempo, le tuvo Auristela de informarse de todo aquello que a ella le parecía que le faltaba por saber de la fe católica: a lo menos, de aquello que en su patria escuramente se platicaba. Halló con quien comunicar su deseo por medio de los penitenciarios, con quien hizo su confesión entera, verdadera y llana, y quedó enseñada y satisfecha de todo lo que quiso, porque los tales penitenciarios, en la mejor forma que pudieron, le declararon todos los principales y más convenientes misterios de nuestra fe. Comenzaron desde la invidia y soberbia de Lucifer, y de su caída con la tercera parte de las estrellas, que cayeron con él en los abismos; caída que dejó vacas y vacías las sillas del cielo, que las perdieron los ángeles malos por su necia culpa. Declaráronle el medio que Dios tuvo para llenar estos asientos, criando al hombre, cuya alma es capaz de la gloria que los ángeles malos perdieron. Discurrieron por la verdad de la creación del hombre y del mundo, y por el misterio sagrado y amoroso de la Encarnación, y, con razones sobre la razón misma, bosquejaron el profundísimo misterio de la Santísima Trinidad. Contaron cómo convino que la segunda persona de las tres, que es la del Hijo, se hiciese hombre, para que, como hombre, Dios pagase por el hombre, y Dios pudiese pagar como Dios; cuya unión hipostática sólo podía ser bastante para dejar a Dios satisfecho de la culpa infinita cometida, que Dios infinitamente se había de satisfacer y el hombre, finito por sí, no podía, y Dios, en sí solo, era incapaz de padecer; pero, juntos los dos, llegó el caudal a ser infinito, y así lo fue la paga. Mostráronle la muerte de Cristo, los trabajos de su vida desde que se mostró en el pesebre hasta que se puso en la cruz. Exageráronle la fuerza y eficacia de los sacramentos y señalaron con el dedo la segunda tabla de nuestro naufragio, que es la penitencia, sin la cual no hay abrir la senda del cielo, que suele cerrar el pecado. Mostráronle asimismo a Jesucristo, Dios vivo, sentado a la diestra del Padre, estando tan vivo y entero como en el cielo sacramentado en la tierra, cuya santísima presencia no la puede dividir ni apartar ausencia alguna, porque uno de los mayores atributos de Dios (que todos son iguales) es el estar en todo lugar, por potencia, por esencia y por presencia. Aseguráronle infaliblemente la venida deste Señor a juzgar el mundo sobre las nubes del cielo y, asimismo,

> la estabilidad y firmeza de su Iglesia, contra quien pueden poco las puertas o, por mejor decir, las fuerzas del infierno. Trataron del poder del Sumo Pontífice, visorrey de Dios en la tierra y llavero del cielo

Los puntos expuestos son los siguientes: 1 Caída de los ángeles; 2 Creación del hombre; 3 Encarnación; 4 Santísima Trinidad y unión hipostática; 5 Muerte de Cristo; 6 Confesión y eucaristía como sacramentos; 7 Resurrección; 8 Omnipresencia de Dios por potencia, por esencia y por presencia; 9 Venida para el juicio final; 10 Estabilidad de la Iglesia; 11 El papa como representante de Dios y llavero del cielo.

No se puede hacer una síntesis más breve y más bella. A mí me llaman la atención, de forma especial, tres ideas: 1ª La creación del hombre, concebida para ocupar las sillas vacías de los ángeles caídos; 2ª La unión hipostática; 3ª La omnipresencia por potencia, esencia y presencia.

En relación con la autoría, hago la siguiente reflexión: de acuerdo con lo que sabemos de la biografía de Cervantes, ¿tenía preocupaciones teológicas? ¿había adquirido conocimientos teológicos? ¿podía saber lo que era la hipóstasis en la segunda persona de la Trinidad? ¿podía emplear conceptos tan filosóficos y teológicos como *potencia*, *esencia* y *presencia*? Mi respuesta a todas esas preguntas es negativa.

3. Los hombres ocupan las sillas vacías dejadas por los ángeles malos

Esta idea teológica es expresada de forma bellísima, pág. 657:

> Comenzaron desde la invidia y soberbia de Lucifer, y de su caída con la tercera parte de las estrellas, que cayeron con él en los abismos; caída que dejó vacas y vacías las sillas del cielo, que las perdieron los ángeles malos por su necia culpa. Declaráronle el medio que Dios tuvo para llenar estos asientos, criando al hombre, cuya alma es capaz de la gloria que los ángeles malos perdieron.

C. Romero en sus casi exhaustivas notas no cita ningún pasaje paralelo y eso que los hay muy significativos, como lo poner de manifiesto los exhaustivos trabajos que le dedica Marco A. Coronel, a los que remito. De hecho, fue una idea muy querida de Vives, pues la expresó en *Meditationes in septem psalmos poenitentiae* dirigiéndose a Lucifer pág. 358:

> ¿Fui yo, acaso, quien te derroqué del cielo? ¿Fui yo quien te sumí en las honduras infernales? No; no fui yo. Estoy persuadido que lo que te desazona y quema es porque presientes que me has de ver colocado en tu silla. Y de ahí tu afán tan vivo y tan activo porque quede yo frustrado de tan magnífica esperanza y que trueque aquellos gloriosos asientos de la bienaventuranza por tus fementidas zahurdas del infierno

en *De subventione pauperum*, pág. 67:

> [...] puesto que era creado [el hombre] para la restauración del gran desastre ocurrido en el cielo.

y en *Fabula de homine*, pág. 161:

> Muchos dioses se levantaron por él [el hombre], muchos cedieron gustosos el sitio; otros, además, le tiraban del vestido y detenían su paso para que se quedase con ellos, hasta que el sumo Júpiter hizo una señal a Mercurio que lo conducía para que lo colocara en la orquesta del teatro, entre los primeros dioses, quienes lo aceptaron con una gran deferencia. Lejos del pensamiento de estos dioses de primer orden el sentir desprecio por el hombre aunque poco antes había hecho de actor. **Fue recibido por ellos con todos los honores y fue invitado a sentarse en los primeros asientos**. (La negrita es mía).

Aparece la idea en el anónimo *Diálogo de doctrina christiana*, que fue escrito por Vives, tal como hemos demostrado M. A. Coronel y quien esto escribe en nuestro libro *Juan Luis Vives. Diálogo de doctrina christiana*. El precioso texto se encuentra en pág. 635:

> Hecho esto, viendo Dios que aquellas sillas que los ángeles malos avían perdido estaban vazías, quiso criar el linaje humano, para que las posseyessen aquellos que le fuesen obedientes.

Repárese en que en tres de los textos citados (*Persiles, De subventione pauperum y Diálogo*) la decisión divina de crear al hombre tiene lugar al comprobar que las sillas de los ángeles caídos estaban vacías, lo que va en contra de la cronología habitual de la creación. Incluso en dos textos se utiliza el mismo verbo *perdieron*/*avían perdido* y el mismo adjetivo *vacías*/*vazías*. La correspondencia no puede ser mayor. En esta tesitura tenemos que plantearnos si Cervantes pudo conocer el *Diálogo de doctrina christiana*. Yo creo que no. Primero, porque el tema estaba muy alejado de los intereses vitales e intelectuales de Cervantes y segundo, porque el *Diálogo* fue muy perseguido por la Inquisición. De hecho, ha llegado a nosotros un solo ejemplar, que ni siquiera está en España sino en Portugal. La consecuencia que hay que sacar de este pasaje es clara: Cervantes no pudo escribir el *Persiles*. Pero, ¿quién lo pudo escribir mejor que Vives, a quien le gustaba mucho la idea de las sillas vacías, que tuvo especial vigencia en los ambientes religiosos valencianos, como ha demostrado M. A. Coronel?

4. El misterio de la Encarnación

Por haber pecado nuestros primeros padres contra Dios, se produjo una ofensa infinita, que no podía satisfacer ninguno de los hombres por ser finitos. Ahí tuvo su origen la

Encarnación, con la finalidad de que Dios, hecho hombre, como infinito pudiera pagar la ofensa infinita, al tiempo que, como hombre, pudiera padecer. Todas esas ideas, de gran profundidad teológica, aperecen expresadas con exactitud y con gran belleza, pág. 657:

> Contaron cómo convino que la segunda persona de las tres, que es la del Hijo, se hiciese hombre, para que, como hombre, Dios pagase por el hombre, y Dios pudiese pagar como Dios.

5. La unión hipostática

Para explicar el misterio de la Trinidad y, más concretamente, el de la segunda persona, el Hijo, los padres de la Iglesia recurrieron al concepto de hipóstasis, esto es, la unión de la naturaleza divina y la naturaleza humana en una sola persona. La dificultad de la explicación condujo a diversas herejías a lo largo de la historia de la Iglesia. En el texto del *Persiles* se utilizan el concepto y la expresión con precisión teológica, pág. 657:

> [...] cuya unión hipostática solo podía ser bastante para dejar a Dios satisfecho de la culpa infinita.

6. Omnipresencia de Dios por potencia, por esencia y por presencia

En lugar de decir de forma sencilla que Dios están en todas partes, su omnipresencia es acompañada de esos tres conceptos filosófico-teológicos, págs. 657-658:

> Mostráronle asimismo a Jesucristo, Dios vivo, sentado a la diestra del Padre, estando tan vivo y entero como en el cielo sacramentado en la tierra, cuya santísima presencia no la puede dividir ni apartar ausencia alguna, porque uno de los mayores atributos de Dios (que todos son iguales) es el estar en todo lugar, por potencia, por esencia y por presencia.

También se hace referencia en el texto a la presencia de Cristo en el sacramento de la eucaristía mediante la expresión «sacramentado en la tierra». El destacar la presencia real «estando tan vivo y entero» se adecua mejor a la primera mitad del siglo XVI, porque precisamente entonces estaba siendo negada por algunas iglesias reformadas. Frente al concepto ortodoxo de la transubstanciación, Lutero opuso el de la consubstanciación, sin negar por eso la presencia real.

7. Teología mariana

La teología sobre la Virgen María ocupa en el *Persiles* un destacado papel, concretado en el bello poema que Feliciana de la Voz canta en la iglesia de Guadalupe, III, cap. 5, págs. 477-483. Consta de 96 versos de once sílabas distribuidas en 12 estrofas.

Es un poema muy erudito, pues está construido sobre el Antiguo Testamento (*Cantar de los cantares* y *Eclesiástico*) y sobre el Nuevo (*Evangelios* y *Apocalipsis*). Como ejemplo podemos destacar la estrofa cuarta, cuyas fuentes exactas las hemos dado en el capítulo «Fuentes bíblicas»:

> Adornan este alcázar soberano
> profundos pozos, perenales fuentes,
> huertos cerrados, cuyo fruto sano,
> es bendición y gloria de las gentes;
> están a la siniestra y diestra mano
> cipreses altos, palmas eminentes,
> altos cedros, clarísimos espejos
> que dan lumbre de gracia cerca y lejos.

Y la última, en la que sobresale el expresión «paraninfo alígero», aplicada al Espíritu Santo:

> Ya en las empíreas sacrosantas salas
> el paraninfo alígero se apresta
> o casi mueve las doradas alas
> para venir con la embajada honesta:
> que el olor de virtud que de ti exalas,
> Virgen bendita, sirve de recuesta
> y apremio a que se vea en ti muy presto
> del gran poder de Dios echado el resto.

Es indudable que, para componer tal poema, son necesarias una gran religiosidad mariana y una gran erudición bíblica. ¿Las tenía Cervantes?

8. Las virtudes teologales y cardinales

En apretados y bellos versos exalta Feliciana las virtudes teologales y cardinales, III, 5, pág. 478:

> De fee son los pilares, de esperanza;
> los muros desta fábrica bendita
> ciñe la caridad, por quien se alcanza
> duración, como Dios, siempre infinita;
> su recreo se aumenta en su templanza;
> su prudencia, los grados facilita
> del bien que ha de gozar, por la grandeza
> de su mucha justicia y fortaleza.

De todas las virtudes es exaltada la caridad «ciñe la caridad, por quien se alcanza // duración, como Dios, siempre infinita». Esos versos se adecuan mejor que a Cervantes a Vives, para quien la caridad fue la virtud suprema. De hecho, le dedica dos capítulos en su obra *De concordia et discordia*.

9. Los sacramentos

En el segundo resumen de la doctrina cristiana, de los siete sacramentos solamente se hace referencia a dos: la penitencia y la eucaristía, pág. 657:

> Exageráronle la fuerza y eficacia de los sacramentos y señalaron con el dedo la segunda tabla de nuestro naufragio, que es la penitencia, sin la cual no hay abrir la senda del cielo, que suele cerrar el pecado. Mostráronle asimismo a Jesucristo, Dios vivo, sentado a la diestra del Padre, estando tan vivo y entero como en el cielo sacramentado en la tierra

y en el primer resumen solo al bautismo, pág. 176:

> Diome agua del bautismo en aquel arroyo, aunque no con las ceremonias que él me ha dicho que en su tierra se acostumbran.

El hecho de mencionar solo tres sacramentos es extraordinariamente importante para fechar el *Persiles* con anterioridad al concilio de Trento. En efecto, en el concilio quedó bien establecido que los sacramentos eran siete. Antes de Trento se discutió mucho sobre el número y, de hecho, las iglesias reformadas, en general, solo admitieron dos: el bautismo y la eucaristía. En el *Diálogo de doctrina christiana*, aunque no se trata expresamente de los saramentos, se hace referencia a tres: el bautismo, la penitencia y la eucaristía, exactamente los mismos que en el *Persiles*. Sobre el bautismo y la penitencia en pág. 508:

> Y mirad que digo que en la Yglesia, no de los ereges sino santa, quiero dezir que está ayuntada con el spíritu de Jesu Christo, ay remissión de pecados mediante el baptismo e después mediante la penitencia e las llaves que Jesu Christo dio a la Yglesia

y sobre la eucaristía en pág. 598:

> La institución deste Santíssimo Sacramento ya sabéis, cómo fue el Jueves Santo, cenando Jesu Christo con sus amados apóstoles, e dióselo después de averles lavado los pies, en lo qual nos quiso enseñar que, para recebir en la posada de nuestras ánimas tan gran huésped, es menester que las lavemos de toda mácula de pecado.

10. La suma gloria consiste solo en conocer y ver a Dios

Así lo expresa Auristela tras la enseñanza de los penitenciarios, IV, 10, págs. 690-691:

> [...] advierte que en la tabla rasa de mi alma ha pintado la esperiencia y escrito mayores cosas; principalmente ha puesto que en sólo conocer y ver a Dios está la suma gloria y todos los medios que para este fin se encaminan son los buenos, son los santos, son los agradables, como son los de la caridad, de la honestidad y el de la virginidad.

Nótese la insistencia en la caridad y en la honestidad, característica de Vives.

11. Catolicismo frente a protestantismo

En varios pasajes de la obra se pone de relieve la ortodoxia católica, como en I, 12, pág. 213, frente al protestantismo:

> Soy cristiano católico, y no de aquellos que andan mendigando la fee verdadera entre opiniones.

Esta profesión de fe católica es más propia de los primeros tiempos de la Reforma que de finales del siglo XVI o principios del XVII.

12. Destino y libre albedrío

En el viaje a Roma de Periandro y Auristela coinciden destino y libre albedrío, I, 16, págs. 232-233:

> Mi hermana y yo vamos, llevados del destino y de la eleción, a la santa ciudad de Roma y, hasta vernos en ella, parece que no tenemos ser alguno ni libertad para usar de nuestro albedrío

mientras que en otro pasaje se presentan como disyuntiva, pág. 312:

> Considera, señora, que el amor nace y se engendra en nuestros pechos o por elección o por destino: el que por destino, siempre está en su punto; el que por elección, puede crecer o menguar, según pueden menguar o crecer las causas que nos obligan y mueven a querernos.

En su nota comenta Romero: «La dialéctica *hado*, *destino*/*libre albedrío* está siempre presente en C.». La polémica *destino*, *predestinación*/*libre albedrío* llegó a su culminación en los escritos *Servum arbitrium* y *Liberum arbitrium* de Lutero y Erasmo, respectivamente. Como no podía ser menos, Vives estuvo en el centro de la polémica y se decantó por el libre albedrío, por ejemplo en *De concordia et discordia*, pág. 62:

> En nosotros, en cambio, por un don y un regalo muy generosos separó Dios todas las perturbaciones, como esclavos viles y malos, del gobierno del hombre, ordenó que estuvieran sometidas al noble espíritu y puso al frente de las mismas una voluntad libre e inquebrantable, la cual, despreciando las perturbaciones de las pasiones y sin tener en cuenta sus gritos, estableciese lo que a ella misma le pareciese bien.

En la misma obra llegó a identificar el destino y la fortuna con la providencia de Dios, pág. 282:

> [...] y no creerá que en el mundo hay otra fortuna, otro azar, ni el hado, ni las Parcas, ni la necesidad, ni Adrastia, ni Némesis, ni otras fantasías que la antigüedad ignorante imaginó en su ceguera y oscuridad al ver fenómenos cuyas causas desconocía; sabrá que todo eso es un solo Dios

como se hace también en el *Persiles*. Véase el epígrafe siguiente.

13. La fortuna es la providencia divina

Esta idea es expresada en la siguiente forma, IV, 14, pág. 711:

> [...] que estas mudanzas tan extrañas caen debajo del poder de aquella que comúnmente es llamada fortuna, que no es otra cosa sino un firme disponer del cielo.

Vives la expresó en varias obras, como en *Satellitium animi*, pág. 1184:

> La fortuna es la divina providencia.

Aparece en el *Quijote*, II, 66, págs. 1275-1276:

> Lo que te sé decir es que no hay fortuna en el mundo, ni las cosas que en él suceden, buenas o malas que sean, vienen acaso, sino por particular providencia de los cielos

y en *Tomás Moro*, pág. 90:

> Escrito está en el cielo que yo sea esto y esto,
> pues lo que impíamente llaman nuestra fortuna
> es Providencia del poder altísimo.

Pueden verse *El verdadero autor*, pág. 275 y *Shakespeare y Cervantes*, págs. 358-359.

Esa cristianización de la fortuna pagana es considerada por Cristina Sánchez Tallafigo como una de las claves del *Persiles*[125]: «La cristianización de la fortuna es la clave arquitectónica que cierra fisuras y permite una relectura del sistema de manifestaciones previas. Pero para ello hay que recurrir todavía a una idea complementaria: el marco de acción de la providencia cristiana, a cuyo poder está sometido el de la fortuna, ha sido una sucesión de trabajos, de los que ella misma ha sido responsable y compañera». Las fuentes de ese triunfo de la providencia las ve C. Sánchez Tallafigo en el estoicismo y en el *Kempis*[126]: «El resultado es un híbrido de estoicismo cristiano con base inequívoca en la Imitación de Cristo [...]. *Los ejercicios espirituales* funden así su estoicismo cristiano con la base de la *devotio moderna*, el *Kempis*, en la epopeya cristiana en prosa con la que Cervantes compitió con Heliodoro: Peregrinar no es un castigo, es una oportunidad». Desde luego, esas raíces no pueden ser más vivesianas, incluida la *devotio moderna*, con la que Vives convivió en los Países Bajos.

14. Males de culpa y males de pena

Esta distinción es hecha con motivo de la actuación de Hipólita, IV, 10, pág. 689:

> Hízolo así la judía, como si estuviera en su mano la salud o la enfermedad ajena, o como si no dependieran todos los males que llaman de pena de la voluntad de Dios, como no dependen los males de culpa; pero Dios, obligándole (si así se puede decir) por nuestros mismos pecados, para castigo dellos permite que pueda quitar la salud ajena esta que llaman hechicería, con que lo hacen las hechiceras. Sin duda ha él permitido, usando mezclas y venenos, que con tiempo limitado quitan la vida a la persona que quiere, sin que tenga remedio de escusar este peligro, porque le ignora, y no se sabe de dónde procede la causa de tan mortal efeto; así que, para guarecer destos males, la gran misericordia de Dios ha de ser la maestra, la que ha de aplicar la medicina.

En ese intenso pasaje teológico se expone que los males de daño (por ejemplo, las desgracias que ocurren a los hombres y a las ciudades) son permitidos por Dios, mientras que los de culpa proceden solo de los hombres. Romero no pone ninguna

[125] C. Sánchez Tallafigo, «La fortuna en el *Persiles*: las cabezas de la hidra y la gran cadena del destino», pág. 967.

[126] C. Sánchez Tallafigo, «La fortuna en el *Persiles*: las cabezas de la hidra y la gran cadena del destino», pág. 968.

nota al pasaje, pero creo que merece ser resaltada su profundidad teológica, así como aducir el paralelo de *El coloquio de los perros*, donde se exponen las mismas ideas. Véase el epígrafe 20 de nuestro estudio.

15. La misericordia de Dios

En el epígrafe anterior se hace referencia a la gran misericordia de Dios y también se hace en I, 9, págs. 197-198, como remedio de la desesperación:

> El alma ha de estar –dijo Periandro– el un pie en los labios y el otro en los dientes, si es que hablo con propiedad, y no ha de dejar de esperar su remedio, porque sería a agraviar a Dios, que no puede ser agraviado, poniendo tasa y coto a sus infinitas misericordias.

En relación con la pobreza, Vives destacó la misericordia de Dios en *De subventione pauperum*, pág. 73:

> [...] pues todo lo dirige a nuestra utilidad el gran príncipe y gobernador de este mundo, Padre sapientísimo y misericordiosísimo. Así, pues, quien necesita la ayuda ajena es pobre y necesita la misericordia, que en griego se dice *eleemossýne*, situada no solo en la distribución de la limosna, como piensa el vulgo, sino en toda obra que alivia la indigencia humana.

16. Los engaños del demonio

En relación con el mundo de la brujería y de las transformaciones de hombres en lobos, etc., se defiende que son engaños del demonio, I, 8, pág. 189:

> Lo que puedo alcanzar es que todas estas transformaciones son ilusiones del demonio y permisión de Dios y castigo de los abominables pecados deste maldito género de gente.

Este texto hay que ponerlo en relación con el de *El coloquio de los perros*, pág. 339, estudiado en el epígrafe 21 de este trabajo. En él aportamos textos del *Quijote* y de Vives en *Commentarii ad libros De civitate Dei*.

17. Huir ante las tentaciones

Para librarse de la tentación ofrecida por Hipólita, Periandro huye, IV, 7, pág. 672:

> El cual, dejando la esclavina en poder de la nueva egipcia, sin sombrero, sin bordón, sin ceñidor ni esclavina se puso en la calle: que el vencimiento de tales batallas consiste más en el huir que en el esperar.

Periandro hace lo que aconsejaban los clérigos ante las tentaciones de lujuria: huir.

18. Milagro/misterio

Sobre la salvación de personas en los naufragios, se hace la siguiente reflexión, II, 2, pág. 285:

> Y, si aquí sucediese lo mismo, no se ha de tener a milagro, sino a misterio, que los milagros suceden fuera del orden de la naturaleza, y los misterios son aquellos que parecen milagros y no lo son, sino casos que acontecen raras veces.

Romero en su nota sigue las sugerencias de Américo Castro. Y es que sobre este aspecto, trascendental en el pensamiento «cervantino», escribió Castro unas excelentes páginas. En primer lugar, identifica las fuentes de donde podían proceder esas ideas sobre los milagros y los misterios[127]: «Al paso, sin detenerse en ello, revela Cervantes conocer la doctrina, moderna en su tiempo, acerca de los milagros, según la cual estos no son más que hechos insólitos, cuya causa natural se ignora. Tal idea propagada en el Renacimiento, sobre todo por Pomponazzi en *De incantationibus* (1556), toma su origen en el *De divinatione* de Cicerón: "La ignorancia de las causas en un hecho nuevo produce admiración; pero esa misma ignorancia no nos causa maravilla cuando se refiere a hechos acostumbrados"». A continuación expone Castro el pensamiento de Huarte de san Juan en su *Examen de ingenios*. Lo más importante para la tesis que defiendo es que el propio Castro, no yo, ilustra comparativamente la explicación que da sobre los textos «cervantinos» con uno de Vives en *De anima et vita*[128], que ya hemos comentado en el capítulo «El *Persiles* y Vives unidos por Américo Castro».

Como se puede comprobar, estamos ante ideas trascendentales en las obras «cervantinas». Castro cita como fuentes a Cicerón, Pomponazzi, Huarte de san Juan y Vives, viéndose casi forzado a admitir que Cervantes tenía que haber leído a Vives. No lo hace porque sabía que Cervantes no dominaba el latín y *De anima et vita* no estaba traducida, como no lo estaban tampoco el ciceroniano *De divinatione* y el *De incantationibus* de Pomponazzi. Restaba el *Examen de ingenios*, pero, ¿podía estar interesado Cervantes en esa obra de materia psicológica? Yo pienso que por su formación y su trayectoria vital es difícil que lo estuviera.

---

[127] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 80.
[128] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 83-84.

19. El honor y la alabanza son premios de la virtud

La virtud merece el honor y la alabanza, II, 5, pág. 308:

> El honor y la alabanza son premios de la virtud, que, siendo firme y sólida, se le deben, mas no se le debe a la ficticia y hipócrita.

Vives expresó ese pensamiento en *Introductio ad sapientiam*, pág. 20:

> El honor es la veneración por una virtud de gran precio.

20. La persecución de los inquisidores

La española Cenotia es perseguida por los inquisidores, II, 8, pág. 332:

> A todo esto que la española Cenotia decía, la estaba mirando Antonio, con deseo grande de saber qué suma tendría tan larga cuenta, pero la Cenotia prosiguió diciendo:
>
> –Dígote, en fin, bárbaro discreto, que la persecución de los que llaman inquisidores en España me arrancó de mi patria que, cuando se sale por fuerza della, antes se puede llamar arrancada que salida. Vine a esta isla por estraños rodeos, por infinitos peligros, casi siempre como si estuvieran cerca, volviendo la cabeza atrás, pensando que me mordían las faldas los perros, que aun hasta aquí temo.

Por la intensidad de lo narrado da la impresión de que se trata de una persecución vivida en propia persona. A quien mejor se corresponde la escena es a Vives, que sufrió los rigores de la Inquisición en su propia familia. La angustia por la persecución de los perros es la que sintió Vives cuando le comunicaron desde España que su padre estaba a punto de ser matado. Esa angustia se percibe claramente en su *Epistolario*, porque no sabía si era mejor volver a España o quedarse en su «destierro», págs. 289-290:

> He sabido que el único de mis hermanos había muerto el día de San Juan Evangelista; pero la suerte no contenta con este golpe, me dicen que mi padre está también enfermo de mucha gravedad y que se muere con muy pocas esperanzas; que han entablado un pleito muy serio y con gran saña contra nuestros bienes; que sobreviven tres hermanas mías, pobres y menores de edad. ¡Siempre tengo que comunicarte alguna queja de los hados! ¡Jamás una noticia alegre! ¿Por ventura obran así con tan continuas desventuras para que algún día puedan serme objeto de desprecio? Ni me es conveniente hablar mal de ellos ni tengo tiempo para ello. Y sabiendo que es ésta su naturaleza, llevemos con menos disgusto lo que no puede ser de otro modo.
>
> Con estas noticias aumentó mi angustia y la inquietud de mi espíritu, pues estoy pendiente de las cosas de España y no me atrevo a tomar una resolución definitiva para el futuro. No sé si en estas circunstancias es

> conveniente que vaya allí o que me quede; si les es del todo necesaria mi presencia, no lo sé; de forma que no me queda lugar ni para reflexionar. ¡Tan atados nos tiene la condición de los acontecimientos!

21. La naturaleza, mayordoma del verdadero Dios

Este pensamiento, cercano al panteísmo, aparece en boca de Periandro, III, 11, pág. 543:

> [...] así que, como a nosotros el cielo que ves nos cubre, asimismo cubre a los antípodas, que dicen, sin estorbo alguno, y como naturalmente lo ordenó la Naturaleza, mayordoma del verdadero Dios, criador del cielo y de la tierra.

En *La Galatea* aparece la misma expresión. Puede verse el epígrafe 3 de nuestro estudio. En realidad, es una variante de la equiparación de la naturaleza a Dios. Vives expresó reptidamente esa idea en sus obras latinas, por ejemplo en *De subventione pauperum*, pág. 111:

> En primer lugar la naturaleza, por la que quiero que se entienda Dios pues la naturaleza no es otra cosa que su voluntad y su mandato.

Está también en el *Quijote*, I, 22, pág. 267:

> [...] porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres.

Véanse otros textos en *El verdadero autor*, pág. 241.

22. La existencia de Dios, demostrada por la grandeza de los cielos

Este argumento, utilizado por la teodicea católica, es admitido por Bartolomé, siguiendo la creencia de los hombres de bien, III, 14, pág. 541:

> Verdad debió de decir el predicador que predicaba los días pasados en nuestro pueblo cuando dijo que los cielos y la tierra anunciaban y declaraban las grandezas del Señor. Pardiez, que, si yo no conociera a Dios por lo que me han enseñado mis padres y los sacerdotes y ancianos de mi lugar, le viniera a rastrear y conocer viendo la inmensa grandeza destos cielos, que me dicen (que son muchos o, a lo menos, que llegan a once), y por la grandeza deste sol que nos alumbra, que, con no parecer mayor que una rodela, es muchas veces mayor que toda la tierra, y más, que, con ser tan grande, afirman que es tan ligero que camina en venticuatro horas más de trecientas mil leguas. La verdad que sea, yo no creo nada desto, pero dícenlo tantos hombres de bien que, aunque hago fuerza al entendimiento, lo creo.

Vives utilizó el argumento, en *Quam misera esset vita christianorum sub Turca*, pág. 390:

> El apóstol Pablo dice que *lo invisible de Dios se conoce a través de lo visible,* y Filón el judío, que escribió sobre el mundo, refiere que la primera reflexión de Abraham y su disposición para adorar y venerar al Dios verdadero y omnipotente, surgió de los astros, de los cielos y del orden y la invariabilidad del mundo, de manera que parece que no sin razón dijo el Salmista, *los cielos describen la gloria de Dios*; y no hay otra causa y ocasión mayor de superstición e impiedad que la ignorancia.

Obsérvese que en ambos textos se parte de *Salmos*, 19 (18), 2: «los cielos describen la gloria de Dios».

23. La corrección fraterna

El corregir como a hermanos a es aplicado a los príncipes, I, 14, pág. 224:

> Y, si la corrección ha de ser fraterna entre todos, ¿por qué no ha de gozar deste privilegio el príncipe?

La corrección fraterna es un concepto propio de órdenes religiosas y, por tanto, indica un conocimiento profundo de esa vida, que, sin duda, tuvo Vives por su trato con toda clase de religiosos.

24. El pecado se borra con el arrepentimeinto

El bárbaro Antonio expresa tal idea, I, 14, págs. 226-227:

> No hay pecado tan grande ni vicio tan apoderado que con el arrepentimiento no se borre o quite del todo. La lengua maldiciente es como espada de dos filos, que corta hasta los huesos, o como rayo del cielo, que, sin romper la vaina, rompe y desmenuza el acero que cubre; y, aunque las conversaciones y entretenimientos se hacen sabrosos con la sal de la murmuración, todavía suelen tener los dejos las más veces amargos y desabridos. Es tan ligera la lengua como el pensamiento y, si son malas las preñeces de los pensamientos, las empeoran los partos de la lengua y, como sean las palabras como las piedras que se sueltan de la mano, que no se pueden revocar ni volver a la parte donde salieron hasta que han hecho su efeto, pocas veces el arrepentirse de habellas dicho menoscaba la culpa del que las dijo, aunque ya tengo dicho que un buen arrepentimiento es la mejor medicina que tienen las enfermedades del alma.

En la doctrina cristiana el arrepentimiento es fundamental en el perdón.

25. Un programa de vida cristiana

Renato y Eusebia en su retiro cumplen un programa de vida religiosa, II, 19, págs. 412-413:

> Traen alguna vez consigo algún religioso que nos confiese. Tenemos en la ermita suficientes ornamentos para celebrar los divinos oficios; dormimos aparte, comemos juntos, hablamos del cielo, menospreciamos la tierra y, confiados en la misericordia de Dios, esperamos la vida eterna.

26. Explicación del mal en el mundo

La historia de Renato da ocasión para explicar la presencia del mal, II, 19, pág. 413:

> Con esto dio fin a su plática Renato y con esto dio ocasión a que todos los circunstantes se admirasen de su suceso, no porque les pareciese nuevo dar castigos el cielo contra la esperanza de los pensamientos humanos, pues se sabe que por una de dos causas vienen los que parecen males a las gentes: a los malos por castigo y, a los buenos, por mejora.

27. España, rincón de la verdadera religión

A pesar de ser morisco, el abuelo del jadraque hizo la siguiente profecía, III, 11, págs. 547-548:

> ¡Ay, cuándo llegará el tiempo que tiene profetizado un abuelo mío, famoso en el astrología, donde se verá España de todas partes entera y maciza en la religión cristiana, que ella sola es el rincón del mundo donde está recogida y venerada la verdadera verdad de Cristo!

Resulta significativo que se utilice el término *rincón*, porque fue, precisamente, el término empleado por Vives en el mismo contexto del retroceso de la cristiandad, por ejemplo, en *De concordia et discordia*, pág. 121:

> [...] si alguien revuelve y examina los acontecimientos de este rincón en el que se reúne y se comprime la cristiandad, descubrirá que hay motivos de guerra preparados para seis mil años

en la misma obra, pág. 214:

> En este rincón que nos hemos dejado [los cristianos] nos alborotamos, guerreamos, nos enloquecemos; por tanto, este poquitín, resto de una fortuna tan grande, lo protegemos tan poco que no seremos capaces de mantenerlo

y con variante en carta a Enrique VIII de 1531, pág. 549:

> Sois dos o tres los Reyes en el mundo cristiano. ¡A tanta estrechez nos han constreñido las victorias de los Turcos!

Como se puede comprobar por esos textos, el retroceso de la cristiandad servía de gran preocupación a Vives. Nada más lógico, por tanto, que lo aplicara a España como reducto de fidelidad al cristianismo. Desde el punto de vista de la estilística, la idea queda reforzada por la utilización de la figura retórica llamada derivación en «verdadera verdad». Entre las muchas preocupaciones que tuvo Cervantes, no creo que estuviera la del retroceso del cristianismo hasta reducirse al rincón de España.

XIV. El matrimonio. La mujer

1. El matrimonio sin las formalidades tridentinas

El matrimonio tiene extraordinaria importancia en el *Persiles* y también la tiene para la teoría que defiendo. Por ello, lo desarrollaré con cierta amplitud, introduciéndolo con un texto significativo de M. Armstrong-Roche, quien, a su vez, lo conecta con la religiosidad de san Pablo[129]: «Aquí en la sombra de esta basílica romana somos testigos del matrimonio-coronación de Persiles y Sigismunda, así como de la muerte y entierro del hermano mayor y rival (en el amor y en la política) Maximino. Es como si Cervantes estuviera colocando el matrimonio y también su libro bajo el patronato de san Pablo, en llamativo contraste con el apóstol de la Iglesia, Pedro. Él subraya este punto con la bendición por parte de Maximino de la unión de Persiles y Sigismunda, sin que oficiara un sacerdote y sin la publicación de las amonestaciones, violando las prescripciones del concilio de Trento [...]. Por cierto, de los muchos matrimonios celebrados en la novela (por ejemplo, Antonio y Ricla en I, 6, Leonor y de Sosa en I, 10, Renato y Eusebia en II, 19, Rosanio y Feliciana de la Voz en III, 2-5, Ortel Benadre y Luisa la de Talavera en III, 6, Tozuelo y Clementa de Cobeña en III, 8, Agustina de Aragón y Contarino de Arbolánchez en III, 12 y Ruperta y Croriano en III, 17, solamente uno, el abortivo casamiento de Leonor y de Sosa es presentado siguiendo la forma canónica prescrita y es ejemplar por su crueldad».

[129] M. Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel*, pág. 121.

De todos esos matrimonios, el de mayor relevancia es el de Persiles y Sigismunda, después de haberse comprobado que no eran hermanos. Vamos a ofrecer algunos de los pasajes con matrimonios sin las formalidades tridentinas. Así, el de Antonio y Ricla, I, 6, págs. 176-177:

> Es, pues, el caso –replicó la bárbara– que mis muchas entradas y salidas en este lugar le dieron bastante para que de mí y de mi esposo naciesen esta muchacha y este niño. Llamo esposo a este señor, porque, antes que me conociese del todo, me dio palabra de serlo, al modo que él dice que se usa entre verdaderos cristianos [...]. Yo, simple y compasiva, le entregué un alma rústica, y él, merced a los cielos, me la ha vuelto discreta y cristiana; entreguéle mi cuerpo, no pensando que en ello ofendía a nadie, y deste entrego resultó haberle dado dos hijos, como los que aquí veis, que acrecientan el número de los que alaban al Dios verdadero.

Nótese que para ser esposos basta con darse la palabra de serlo y que es costumbre entre verdaderos cristianos.

Otro matrimonio es el de Renato y Eusebia, II, 19, pág. 412:

> Recebíla como ella esperaba que yo la recibiese, y la soledad y la hermosura, que habían de encender nuestros comenzados deseos, hicieron el efeto contrario, merced al cielo y a la honestidad suya. Dímonos las manos de legítimos esposos, enterramos el fuego en la nieve y, en paz y en amor, como dos estatuas movibles, ha que vivimos en este lugar casi diez años, en los cuales no se ha pasado ninguno en que mis criados no vuelvan a verme, proveyéndome de algunas cosas que en esta soledad es forzoso que me falten.

Nótese la frase «dímonos las manos de legítimos esposos».

Asimismo, el de Feliciana de la Voz y Rosanio, III, 3, págs. 453-454:

> Con este segundo mancebo noble ordenaron mi padre y dos hermanos que tengo de casarme, echando a las espaldas los ruegos con que me pedía por esposa el rico hidalgo; pero yo, a quien los cielos guardaban para esta desventura en que me veo y para otras en que pienso verme, me di por esposa al rico, y yo me le entregué por suya a hurto de mi padre y de mis hermanos, que madre no la tengo, por mayor desgracia mía. Vímonos muchas veces solos y juntos, que, para semejantes casos, nunca la ocasión vuelve las espaldas, antes, en la mitad de las imposibilidades, ofrece su quedeja. Destas juntas y destos hurtos amorosos se acortó mi vestido y creció mi infamia, si es que se puede llamar infamia a la conversación de los desposados amantes.

Nótese la frase «desposados amantes, cuya conversación [trato carnal] no es considerada infamia».

El matrimonio sin formalidades de Andrea Marulo e Isabela Castrucho es considerado válido por dos sacerdotes, III, 21, págs. 622-624:

> –Sosiégate, hijo, sosiégate –dijo su padre–, que parece que estás loco.
>
> –¿No lo ha de estar –dijo Isabela–, si me vee a mí? ¿No soy yo, por ventura, el centro donde reposan sus pensamientos? ¿No soy yo el blanco donde asestan sus deseos?
>
> –Sí, por cierto –dijo Andrea–; sí, que vos sois señora de mi voluntad, descanso de mi trabajo y vida de mi muerte. Dadme la mano de ser mi esposa, señora mía, y sacadme de la esclavitud en que me veo a la libertad de verme debajo de vuestro yugo; dadme la mano, digo otra vez, bien mío, y alzadme de la humildad de ser Andrea Marulo a la alteza de ser esposo de Isabela Castrucho. Vayan de aquí fuera los demonios que quisieren estorbar tan sabroso nudo, y no procuren los hombres apartar lo que Dios junta.
>
> –Tú dices bien, señor Andrea –replicó Isabela–, y, sin que aquí intervengan trazas, máquinas ni embelecos, dame esa mano de esposo y recíbeme por tuya.
>
> Tendió la mano Andrea y, en aquel instante, alzó la voz Auristela y dijo:
>
> –Bien se la puede dar, que para en uno son.
>
> Pasmado y atónito, tendió también la mano su tío de Isabela y trabó de la de Andrea, y dijo:
>
> –¿Qué es esto, señores? ¿Úsase en este pueblo que se case un diablo con otro?
>
> –Que no –dijo el médico–, que esto debe de ser burlando, para que el diablo se vaya, porque no es posible que este caso que va sucediendo pueda ser prevenido por entendimiento humano.
>
> –Con todo eso –dijo el tío de Isabela–, quiero saber de la boca de entrambos qué lugar le daremos a este casamiento: el de la verdad o el de la burla.
>
> –El de la verdad –respondió Isabela–, porque ni Andrea Marulo está loco ni yo endemoniada. Yo le quiero y escojo por mi esposo, si es que él me quiere y me escoge por su esposa.
>
> –No loco ni endemoniado, sino con mi juicio entero, tal cual Dios ha sido servido de darme.
>
> Y, diciendo esto, tomó la mano de Isabela, y ella le dio la suya y, con dos síes, quedaron indubitablemente casados [...].
>
> Dos sacerdotes que se hallaron presentes dijeron que era válido el matrimonio, presupuesto que, si con parecer de locos le habían comenzado, con parecer de verdaderamente cuerdos le habían confirmado.

Finalmente, el de Persiles y Sigismunda es sellado con la presencia de amigos, IV, 14, págs. 711-712:

> De vuestra honestidad, verdaderos hijos y hermanos míos, creo que entre vosotros está por saber esto. Aprieta, ¡oh hermano!, estos párpados y ciérrame

> estos ojos en perpetuo sueño, y con esotra mano aprieta la de Sigismunda y séllala con el sí que quiero que le des de esposo, y sean testigos de este casamiento la sangre que estás derramando y los amigos que te rodean. El reino de tus padres te queda; el de Sigismunda heredas; procura tener salud, y góceslos años infinitos.
>
> Estas palabras, tan tiernas, tan alegres y tan tristes, avivaron los espíritus de Persiles y, obedeciendo al mandamiento de su hermano, apretándole la muerte, la mano le cerró los ojos y, con la lengua, entre triste y alegre, pronunció el sí y le dio de ser su esposo a Sigismunda.

En realidad, se puede afirmar que todas las aventuras y peripecias están encaminadas a ese matrimonio, que constituye la culminación de la obra, con lo que se pone de relieve la importancia que para el autor tenía el matrimonio. En este sentido y, como contextualización, tiene su interés poner de manifiesto la especial significación que dieron al matrimonio los humanistas nórdicos Erasmo y Vives. El primero escribió *Encomium matrimonii* (1517) e *Institutio christiani matrimonii* (1526), mientras que Vives se ocupó del matrimonio en *De institutione feminae christianae* (1524) y *De officio mariti* (1528), predicando, además, con el ejemplo de su matrimonio con Margarita Valldaura.

Si el matrimonio tiene tal importancia en el *Persiles*, resulta de todo punto necesario indagar qué concepción del mismo queda reflejada en la obra. En este sentido, llama poderosamente la atención que ninguno de los matrimonios descritos se realizaran de acuerdo con las prescripciones y reglamentaciones del concilio de Trento, que estaban en vigor desde 1564. No se olvide que en la fecha de publicación del *Persiles* (1617) habían pasado ya muchos años para que esas normas se hubieran generalizado, sobre todo si se tiene en cuenta el carácter coercitivo de la Contrarreforma. El problema fue percibido por Américo Castro, quien en *El pensamiento de Cervantes* afirmó[130]: «Es innegable que a Cervantes le encanta este amor libre y espontáneo, sin fórmulas legales ni religiosas, que, laxamente, podría cubrirse con el derecho canónico anterior a Trento. Lo malo es que el matrimonio solemne y eclesiásticamente atornillado era un tema de Contrarreforma, pues el Concilio de Trento había prohibido en 1563 los matrimonios clandestinos, y declaró nulo e írrito el llamado matrimonio presunto, contraído sin el párroco. No obstante, siempre que se pueda, hay que casarse actuando el instinto certero como ministro, a reserva de hacer luego unas afectadas reverencias».

Así, pues, la explicación ofrecida por A. Castro consiste en que Cervantes era partidario del matrimonio espontáneo y sin formalidades, pero, a veces, trataba de adaptarse a la normativa impuesta por Trento. A mí esa solución me parece bien razonada desde la perspectiva de admitir que el *Persiles* fue escrito en torno a 1615. En contra está el hecho de que prácticamente todos los matrimonios se realizan según criterios anteriores a Trento, especialmente el de Persiles y Sigismunda, por ser la culminación

[130] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 312, nota 57.

de una obra fundamentalmente católica. Bien se puede decir que todo en el *Persiles* está dirigido hacia el matrimonio de los protagonistas, que han buscado por medio de tantas aventuras su confirmación en la fe católica nada menos que en Roma. Y resulta que esa apoteosis de fe tiene lugar sin tener en cuenta lo que mandaba Roma. A mí me parece muy duro aceptar esa solución.

Sobre los problemas que plantea en el «corpus cervantino» el matrimonio, Marcel Bataillon escribió un largo artículo titulado «Cervantes y el "matrimonio cristiano"», en el que tampoco presenta una solución satisfactoria. Es más, en cierto modo resulta contradictoria, por ejemplo en lo que afirma en el siguiente párrafo[131]: «Pero no tenemos razón ninguna para creer que Cervantes añore *in petto* la libertad anterior al Concilio, libertad condenada por los mejores espíritus del siglo, católicos o heterodoxos». A esa reflexión se puede responder que, si Cervantes no añoraba esa libertad, ¿por qué describe prácticamente todos los matrimonios, especialmente el de Persiles y Sigismunda, sin las exigencias de Trento? Otra contradicción se detecta en la siguiente afirmación[132]: «¿A qué viene maravillarse de que Cervantes piense y escriba según la idea triunfante del "matrimonio cristiano"? Cervantes en nada se parece a un grave teólogo». Pero es que da la casualidad de que «Cervantes» no escribe según esa idea triunfante, que en su época era la del concilio de Trento. Por otra parte, el que Cervantes en nada se parezca a un grave teólogo está en contradicción con la importancia que la teología tiene en el *Persiles*, como se puede comprobar en el capítulo «Teología y religión». Como curiosidad, en ese artículo comete Bataillon el tremendo disparate de calificar a Vives de «clérigo casado»[133]: «[...] todo el mundo, comenzando por Vives, clérigo casado, y por Erasmo, monje que había colgado los hábitos [...]».

Otra solución es la de Romero en la crítica que hace a Avalle-Arce en su extensa nota sobre los matrimonios de Ruperta y Croriano e Isabela Castrucho y Andrea Marulo: «[...] este adjetivo [anticanónico] se puede aplicar a los dos matrimonios si pensamos en el momento en que C. ha escrito estas páginas, pero no (o por lo menos no de manera absoluta) si pensamos en la época en que la acción del *Persiles* se desarrolla: 1557-1559». Para empezar, no todos los críticos están de acuerdo en que la acción del *Persiles* se desarrolle durante esos años. Por otra parte, no creo que Cervantes tuviera la formación suficiente para saber cuándo entraron en vigor los decretos de Trento y, de acuerdo con eso, describir los matrimonios del *Persiles*.

Finalmente, expongo mi teoría. Si se admite que no fue Cervantes el autor sino Vives, toda la cuestión de los matrimonios queda resuelta, ya que nos movemos en torno a 1535. Además, la ausencia de ceremonias innecesarias a lo esencial del matrimonio, que es la voluntad de los contrayentes, va muy bien a la idiosincrasia de Vives,

[131] M. Bataillon, «Cervantes y el "matrimonio cristiano"», pág. 254.
[132] M. Bataillon, «Cervantes y el "matrimonio cristiano"», pág. 250.
[133] M. Bataillon, «Cervantes y el "matrimonio cristiano"», pág. 251.

promotor, como su amigo Erasmo, de la religiosidad interior. En el *Diálogo de Mercurio y Carón* escribió, pág. 440:

> Porque esas obras no heran sino exteriores y solamente medios por donde subieses a los interiores

y en pág. 442:

> [...] para seguir la perfición christiana que consiste más en cosas interiores que en exteriores.

Me he extendido en este epígrafe porque considero que el matrimonio es fundamental para situar la composición del *Persiles* con anterioridad al concilio de Trento.

2. El matrimonio es un sacramento

Con toda claridad y firmeza lo defiende Periandro, III, 7, págs. 500-501:

> Pero esto debe de ser en otras religiones que en la cristiana, entre las cuales los matrimonios son una manera de concierto y conveniencia, como lo es el de alquilar una casa o otra alguna heredad; pero, en la religión católica, el casamiento es sacramento que sólo se desata con la muerte o con otras cosas que son más duras que la misma muerte, las cuales pueden escusar la cohabitación de los dos casados, pero no deshacer el nudo con que ligados fueron.

Esa era la doctrina católica y la que defendió Vives en *De institutione feminae christianae* y en *De officio mariti*. Aparece claramente expuesta en el *Quijote*, I, 33, pág. 424:

> Y entonces fue instituido el divino sacramento del matrimonio, con tales lazos, que sola la muerte puede desatarlos. Y tiene tanta fuerza y virtud este milagroso sacramento, que hace que dos diferentes personas sean una mesma carne, y aún hace más en los buenos casados: que, aunque tienen dos almas, no tienen más de una voluntad.

Véase el epígrafe 5 «Los sacramentos» del capítulo «Teología y religión».

3. La voluntad de los padres en los casamientos

Lo ideal es que la voluntad de los hijos concuerde con la de los padres, IV, 14, págs. 712-713:

> Fue muy bien recebido y, para que del todo no pudiese estar quejoso, le ofrecieron a la infanta Eusebia para su esposa, hermana de Sigismunda, a quien él acetó de buena gana; y se fuera luego con ellos, si no fuera por pedir licencia a su padre, que en los casamientos graves, y en todos, es justo se ajuste la voluntad de los hijos con la de los padres.

Pero, a veces, son los padres los que deciden en el matrimonio, si bien son desobedecidos, como en el de Feliciana de la Voz, que ya hemos comentado.

Vives trató del papel de los padres en la elección de esposa, aconsejando que los jóvenes siguieran la voluntad de ellos, por ejemplo en *De officio mariti*, pág. 65:

> Por lo tanto conviene que los jóvenes dejen en manos de los padres el cuidado de la elección de esposa, ya que tienen más acertada visión de las cosas que ellos, y además están libres de las tempestuosas pasiones del espíritu.

En el *Quijote* Dorotea manifiesta la voluntad de ajustarse a la de sus padres, I, 28, pág. 356:

> Si alguna de estas cosas que he dicho viera yo en el que mis padres me dieran por esposo, a su voluntad se ajustara la mía.

4. Elogio de la honestidad

Después de describir la bárbara costumbre de «coger las flores del jardín de la recién desposada» por parte de los hermanos y parientes del esposo, se hace un gran elogio de la honestidad, I, 12, pág. 215:

> [...] costumbre bárbara y maldita, que va contra todas las leyes de la honestidad y del buen decoro, porque ¿qué dote puede llevar más rico una doncella, que serlo, ni qué limpieza puede ni debe agradar más al esposo que la que la mujer lleva a su poder en su entereza? La honestidad siempre anda acompañada con la vergüenza, y la vergüenza con la honestidad, y, si la una o la otra comienzan a desmoronarse y a perderse, todo el edificio de la hermosura dará en tierra y será tenido en precio bajo y asqueroso.

En otro pasaje, dos personificaciones alegóricas acompañan a la castidad, II, 15, pág. 385:

> Traía mi hermana a sus dos lados dos doncellas, de las cuales la una me dijo: «La Continencia y la Pudicicia, amigas y compañeras, acompañamos perpetuamente a la Castidad, que en figura de tu querida hermana Auristela

> hoy ha querido disfrazarse, ni la dejaremos hasta que con dichoso fin le dé a sus trabajos y peregrinaciones en la alma ciudad de Roma.

Hasta qué punto tan alto estimaba el autor la castidad se deduce del hecho de que los términos son sinónimos. Todavía en otro pasaje es exaltada la honestidad, III, 6, pág. 496:

> Pues, en verdad, en verdad, que una de las mejores dotes que puede llevar una doncella es la honestidad, que buen siglo haya la madre que me parió, que fue persona que no me dejó ver la calle ni aun por un agujero, cuanto más, salir al umbral de la puerta

así como en dos del libro de los aforismos, IV, 1, pág. 633:

> La hermosura que se acompaña con la honestidad es hermosura y, la que no, no es más de un buen parecer

y en IV, 1, pág. 634:

> *La mujer ha de ser como el armiño, dejándose antes prender que enlodarse*.

Pocos escritores no eclesiásticos han elogiado tanto la honestidad como Vives. En *De institutione feminae christianae* escribió, pág. 119:

> Ante todo la mujer debe saber que la castidad es la virtud más importante para ella y es la única que tiene el valor de todas las demás.

También en el *Quijote* hay un gran elogio de la honestidad, I, 33, pág. 422:

> La honesta y casta mujer es arminio, y es más que nieve blanca y limpia la virtud de la honestidad.

5. Repudio de una bárbara costumbre

La consecuencia lógica del aprecio de la honestidad es el repudio de la bárbara costumbre aludida en el epígrafe anterior, I, 12, pág. 215:

> Es, pues, de saber que en mi patria hay una costumbre, entre muchas malas la peor de todas, y es que, concertado el matrimonio y llegado el día de la boda, en una casa principal, para esto diputada, se juntan los novios y sus hermanos, si los tienen, con todos los parientes más cercanos de entrambas partes, y con ellos el regimiento de la ciudad: los unos para testigos y los

> otros para verdugos, que así los puedo y debo llamar. Está la desposada en un rico apartamiento, esperando lo que no sé cómo pueda decirlo sin que la vergüenza no me turbe la lengua; está esperando, digo, a que entren los hermanos de su esposo, si los tiene, y algunos de sus parientes más cercanos, de uno en uno, a coger las flores de su jardín y a manosear los ramilletes que ella quisiera guardar intactos para su marido: costumbre bárbara y maldita.

Romero, siguiendo a Schevill y Bonilla, compara esta costumbre con la descrita en *Primera parte de los Comentarios reales* del Inca Garcilaso (1609) y en la *Chrónica del Perú* de Cieza de León (1554), así como en *El libro de las costumbres de todas las gentes del mundo* de Francisco Thamara (1556), referida, en este caso, a las Islas Baleares. Ahora bien, la costumbre de las Baleares es descrita ya por Diodoro Sículo (*Biblioteca histórica*, S. I a.C.) y por Joannes Boemus en *Repertorium librorum trium de omnium gentium ritibus*. En consecuencia, Vives conocía esa costumbre. He aquí el texto de Boemo, pág. 193:

> Mirandum vero quod in nuptiis de more servant: in epulis enim quae cum domesticis amicisque in nuptiis fiunt: primus secundusque et deinceps secundum aetatem reliqui nuptam cognoscunt; ultimus sponso locus ad uxorem datur.
>
> En verdad, es admirable lo que mantienen según la costumbre en las bodas. En efecto, en los banquetes que se hacen con los parientes y amigos en las bodas, el primero y el segundo y, a continuación, los restantes según la edad conocen a la esposa; el último lugar para acceder a la esposa se concede al esposo (La traducción es mía).

6. Belleza-bondad

La unión de la belleza con la bondad (kalocagathía) se da en Auristela, IV, 4, pág. 649:

> [...] y la belleza del cuerpo muchas veces es indicio de la belleza del alma

y también en Leoncia, II, 10, pág. 345:

> [...] que, a los ojos de mi alma, que por las virtudes que en la de Leoncia descubro, ella es la más hermosa mujer del mundo.

La idea procede de la filosofía griega, especialmente de Platón, como señala Werner Jaeger en su *Paideia: los ideales de la cultura griega*[134]: «[...] el filósofo platónico no es sino la forma del kalokagathós, es decir, la forma del ideal supremo de cultura del período griego clásico, renovada en un sentido socrático». ¿Conocía Cervantes este ideal

[134] W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pág. 666, nota 343.

griego? Para Vives fue importante, pues se refirió a él en varios pasajes de sus obras, por ejemplo en *De anima et vita*, pág. 248:

> De hecho la perfección interior crea la perfección externa; aquélla se llama bondad, esta hermosura, que parece ser como una flor de la bondad, es decir, de su propia semilla.

7. Los principales defectos de las mujeres

En boca de una mujer, Sinforosa, se ponen los principales defectos de las mujeres, II, 6, pág. 313:

> [...] puesta en pensar que pocas veces se desprecian las riquezas ni los señoríos, especialmente de las mujeres, que, por naturaleza, las más son codiciosas, como las más son altivas y soberbias.

Vives fue un gran conocedor de la psicología femenina, como lo puso de manifiesto en *De institutione feminae christianae* y en *De officio mariti*. En esta última obra trató con amplitud de los defectos de las mujeres, entre ellos de la soberbia, como en pág. 91:

> Pero si la jactancia de los bienes fortuitos infunde en ella sus vanos efluvios, menospreciará a aquellos que no poseen recursos mediante los cuales pueda ella sobresalir, y reverenciará a los que los tengan, mostrándose a ellos afable y servicial.

8. La mudable condición de las mujeres / naturalmente vengativas

Este defecto es señalado en relación con las esperanzas de Arnaldo de conseguir a Auristela, I, 2, pág. 136:

> [...] esperanzas con dudosas imaginaciones, arrimándolas a las variaciones de los tiempos y a la mudable condición de las mujeres.

La ligereza e inconstancia de las mujeres son señaladas en el *Quijote*, I, 51, pág. 636:

> [...] decir mal de la ligereza de las mujeres, de su inconstancia.

En otro pasaje del *Persiles* se hace referencia al carácter vengativo de las mujeres, II, 11, pág. 353:

> [...] y, pues sabes que las mujeres somos naturalmente vengativas, y más cuando nos llama a la venganza el desdén y el menosprecio, no te maravilles si la dureza de tu hijo me ha endurecido el pecho.

9. Los celos

Ya desde el principio de la novela se pone de manifiesto la fuerza de los celos, I, 2, págs. 143-144:

> [...] le traspasara el alma con la dura lanza de los celos, cuya punta se atreve a entrar por las del más agudo diamante: quiero decir que los celos rompen toda seguridad y recato.

El tema de los celos tiene una extraordinaria importancia tanto en el *Persiles* como en el resto del «corpus cervantino», tal como ha sido señalado por los comentaristas. Romero les dedica una amplia nota en la que recoge los pasajes en los que se hace referencia a ellos. Por mi parte, añado que el tratamiento que se hace de los celos supone una finura y una penetración psicológicas nada comunes. Vives se ocupó con amplitud de los celos en *De anima et vita*, de donde extraigo solo unas líneas, pág. 341:

> La celotipia provoca inquietud día y noche; el celoso capta las murmuraciones más confusas, toda clase de rumores, lo asume todo y lo amplifica dentro de sí con una falsa interpretación, muy injusta, de cada cosa. La celotipia a un tiempo nace en los temperamentos suspicaces y ella misma engendra personas suspicaces y muy proclives, por su credulidad, a las peores acciones.

Véase el apartado 5 de *El celoso extremeño*.

XV. Ideas políticas y sociales

A las ideas políticas dedica un amplio capítulo M. Armstrong-Roche en su libro *Cervantes' Epic Novel*, págs. 205-290. Para él, uno de los modelos de esas ideas es la *Ciropedia* de Jenofonte[135]: «Al lado de los modelos genéricos para la política del Persiles en la épica en verso y en prosa, ayuda traer al pensamiento la *Ciropedia* de Jenofonte o *La educación de Ciro* [...]. Al tratar la educación del príncipe en forma novelística, con su correspondiente concesión para el amor, *La educación de Ciro* abrió una pista para los posteriores novelistas como Cervantes. A través de la ficción política, los novelistas pueden expresar no solo el carácter y la educación moral como era típico para el género de los "espejos", sino también el contexto personal, institucional y más ampliamente social y político, en los que el comportamiento virtuoso se hace posible, de algún modo recompensado o castigado por la Iglesia y el Estado, esto es, la exploración del carácter, consecuencia e implicación, a los que la ficción narrativa se presta ella misma particularmente bien».

[135] M. Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel*, págs. 208-209.

Aun estando de acuerdo con esa influencia de Jenofonte, no la he incluido en el capítulo «Otros autores griegos y latinos» por no haber encontrado ninguna frase más o menos literal.

1. El reino ideal

En un pasaje breve pero rebosante de ideas el capitán describe las características del reino de una isla sin nombre (utópica), que puede ser considerado el modelo del reino ideal, I, 22, pág. 265:

> Una de las islas que están junto a la de Hibernia me dio el cielo por patria. Es tan grande que toma nombre de reino, el cual no se hereda ni viene por sucesión de padre a hijo; sus moradores le eligen a su beneplácito, procurando siempre que sea el más virtuoso y mejor hombre que en él se hallara y, sin intervenir de por medio ruegos o negociaciones, y sin que los soliciten promesas ni dádivas, de común consentimiento de todos sale el rey y toma el cetro absoluto del mando, el cual le dura mientras le dura la vida o mientras no se empeora en ella. Y con esto, los que no son reyes procuran ser virtuosos para serlo y, los que lo son, pugnan serlo más, para no dejar de ser reyes. Con esto se cortan las alas a la ambición, se atierra la codicia y, aunque la hipocresía suele andar lista, a largo andar se le cae la máscara y queda sin el alcanzado premio; con esto los pueblos viven quietos, campea la justicia y resplandece la misericordia, despáchanse con brevedad los memoriales de los pobres y, los que dan los ricos, no por serlo son mejor despachados; no agobian la vara de la justicia las dádivas ni la carne y sangre de los parentescos; todas las negociaciones guardan sus puntos y andan en sus quicios. Finalmente, reino es donde se vive sin temor de los insolentes y donde cada uno goza lo que es suyo.

1.1. Comparación con las obras latinas de Vives

Vamos a relacionar y comparar las ideas de ese pasaje con las expresadas por Vives en la carta que dirigió a Enrique VIII bajo el título de *Ad Henricum VIII de regni administratione, bello et pace*, publicada en *De Europae dissidiis et Republica*.

1.1.1. Reino no hereditario, sino electivo por común asentimiento

> [...] reino, el cual no se hereda ni viene por sucesión de padre a hijo [...], de común consentimiento de todos sale el rey y toma el cetro absoluto.

Esta idea no aparece en la carta de Vives, pero concuerda con su forma de pensar, ya que en los gobiernos de Roma prefirió la república al imperio. En varios pasajes de

sus obras expuso el pésimo concepto que tenía del imperio romano, por ejemplo en *De concordia et discordia*, pág. 169:

> Los que ambicionaban el imperio romano, ante todo procuraban atraerse a los soldados pretorianos y a las restantes legiones prometiéndoles la impunidad de todos sus crímenes y delitos, en la idea de que quien no hiciese eso sabía que su mandato no sería duradero. ¿Qué puede haber más bajo, no digo de un rey sino ni siquiera de un hombre libre, que esa servidumbre a tal ralea de hombres?

1.1.2. El rey elegido es el hombre más virtuoso y el mejor

> [...] sus moradores le eligen a su beneplácito, procurando que sea el más virtuoso y mejor hombre que en él se hallara.

En la carta de Vives la virtud es también lo más importante, pág. 36:

> Ciertamente, si la rectitud ha unido esta relación, según espero, será eterna, pues nada aglutina las amistades de forma más segura y duradera que la virtud. En efecto, la bienquerencia entre los malos permanece mientras es útil a ambas partes; si se quita la ganancia la amistad desaparece. En cambio, entre los buenos, al no tenerse en cuenta las ventajas, la propia virtud que la unió la mantiene, y no puede disolverse si no es también con la virtud.

En toda la carta el término *virtud* aparece doce veces, lo que pone de manifiesto la importancia que tenía para Vives.

En cuanto a la bondad («mejor hombre»), afirma Vives, págs. 36-37:

> Por lo cual, los príncipes se han de esforzar y han de procurar con todo ahínco en hacerse ellos mismos buenos y también a los suyos. Este es el único método y muy adecuado para amansar al hombre, ésta es la unión que cohesiona muy fuertemente al gobernado y al gobernante, puesto que la virtud engendra amistad

y un poco más adelante, pág. 39:

> Puedes comprobar que la esencia del ejercicio del mando gira sobre la bondad como sobre su quicio, de tal forma que precisamente tendrá su reinado agradable y sólido quien haya hecho buenos ciudadanos, y muy fácilmente los hará así con el ejemplo propio.

Para el autor del *Persiles*, la bondad es el cimiento de todo, III, 16, pág. 586:

> Sed vos buena, que, sin el cimiento de la bondad, no se puede cargar ninguna cosa que lo parezca.

1.1.3. Los reyes se esfuerzan en ser virtuosos para no dejar de ser reyes

> Y con esto, los que no son reyes procuran ser virtuosos para serlo y, los que lo son, pugnan serlo más, para no dejar de ser reyes.

Se establece así una competencia entre los ciudadanos para ser los más virtuosos. Se da también la posibilidad de que el rey deje de serlo, si no es ya el más virtuoso. De esta forma, la virtud es lo esencial para ser rey. La idea no puede ser más vivesiana. Precisamente, el propio rey Policarpo piensa que sus súbditos le despojarán de su dignidad por no considerarse digno de ella, tras haberse enamorado de Auristela, II, 5, pág. 305:

> Si tú vienes con mi parecer, no se me dará nada del qué dirán y, cuando por ésta (si pareciere) locura me quitaren el reino, reine yo en los brazos de Auristela, que no habrá monarca en el mundo que se me iguale.

1.1.4. La ambición y la codicia desterradas

> Con esto se cortan las alas a la ambición, se atierra la codicia.

Para Vives, la ambición y la avaricia son las causas de las guerras, pues así lo expresó en *De concordia et discordia*, pág. 112:

> Una sola palabra, la ambición, la avaricia arman las manos con la espada e impelen a los pueblos y a las naciones a las guerras.

1.1.5. Reinan la tranquilidad, la justicia y la misericordia

> [...] con esto los pueblos viven quietos, campea la justicia y resplandece la misericordia.

La quietud equivale a la tranquilidad y a la paz, que están también muy presentes en la carta de Vives, pág. 39:

> Pero no es posible que el gobernante tenga tiempo de dedicarse a esta tarea y los súbditos a la virtud, si no es en la paz, pues en la guerra todo se confunde como en una tormenta. La única época favorable para conservar intacta la bondad del pueblo es la de la paz, pues las actividades por las que los hombres se hacen mejores toman fuerza en ella y languidecen con la guerra: el cultivo de las letras, la religión, las leyes, la justicia, los negocios,

> la tranquilidad, los trabajos, la noble y útil reunión de todos en la ciudad así como las ocupaciones en ella.

Nótese cómo quedan unidas la paz y la bondad, de la que ha tratado antes. En cuanto a la justicia, se consigue con la paz, pág. 42:

> Ahora bien, en la medida en que se atribuye al príncipe el que todo esté perturbado por la guerra, en la misma hay que atribuirles las cosas conseguidas en la paz, que es preciso que sean para nosotros las más queridas: se instruye el espíritu con las enseñanzas, se eleva a Dios con la religión, con los oficios y los negocios se obtiene el sustento para el cuerpo, se consigue la justicia pública y la tranquilidad entre los ciudadanos, en la cual están seguros para todos las fortunas, los encantadores hijos, la esposa, la casa y el patrimonio familiar, que durante la guerra son inseguros y con frecuencia incluso causan problemas.

Finalmente, la función de la misericordia fue resaltada por Vives en *De subventione pauperum*, pág. 73:

> Así, pues, quien necesita la ayuda ajena es pobre y necesita la misericordia, que en griego se dice *eleemossýne*, situada no solo en la distribución de la limosna, como piensa el vulgo, sino en toda obra que alivia la indigencia humana.

Sobre la misericordia puede verse el epígrafe «La misericordia de Dios» en el capítulo «Teología y religión».

1.1.6. Los pobres son tenidos en cuenta y los ricos no tienen privilegios

> [...] despáchanse con brevedad los memoriales de los pobres y, los que dan los ricos, no por serlo son mejor despachados.

El recuerdo de los pobres y la inexistencia de privilegios para los ricos con quien mejor se compaginan es con Vives, autor de *De subventione pauperum*, donde defendió la obligación de las instituciones públicas de solucionar las necesidades de los pobres, así como la función social de la propiedad. El acordarse de los pobres en ese breve resumen de organización política es significativo.

1.1.7. Justicia independiente ante regalos y parentescos

> [...] no agobian la vara de la justicia las dádivas ni la carne y sangre de los parentescos.

Aquí se insiste en la justicia, en cuanto que debe ser independiente de regalos y de parentescos. Es lo que defendió Vives en *Aedes legum*, criticando a los jueces que se doblegan ante los poderosos, pág. 686:

> Y si se da el caso de algunos jueces, y yo no dudo que son numerosísimos (si es que en buen derecho pueden ser llamados jueces), sensibles a los proyectiles acuñados, que cierren los ojos o se dejen impresionar por las amenazas de los poderosos, estos son los que se muestran violentos y severos para con los infelices y los desvalidos; mas se ponen a temblar al menor gesto de los grandes y abandonan juicios, derechos, leyes, justicia.

1.1.8. En ese reino todo se mantiene en el orden debido (quicio)

> [...] todas las negociaciones guardan sus puntos y andan en sus quicios.

El empleo de la palabra *quicios* es significativo, pues Vives empleó la misma metáfora para el buen funcionamiento del ejercicio del mando en la carta que vamos comparando, pág. 39: «la esencia del ejercicio del mando gira sobre la bondad como sobre su quicio». En español, el quicio sobre el que gira la puerta es considerado como el símbolo del buen orden y, de acuerdo con eso, se formaron las expresiones «fuera de quicio», «sacar de quicio a alguien o algo», «salir de su quicio».

1.1.9. Defensa de la propiedad privada

> Finalmente, reino es donde se vive sin temor de los insolentes y donde cada uno goza lo que es suyo.

Es interesante a este respecto examinar el concepto que tuvo Vives de la propiedad. Resulta evidente que fue cambiando con el paso del tiempo y debido al auge que tomó la rebelión de los anabaptistas. Los dos polos de esa evolución están representados en *De subventione pauperum* (1526) y *De communione rerum* (1535). En la primera obra predominan los aspectos sociales de la propiedad, hasta el punto de que ha sido considerado por algunos investigadores como socialista e, incluso, como comunista. En la segunda, se muestra como defensor claro de la propiedad, especialmente contra los excesos cometidos por los anabaptistas, contra los que va dirigida la obra. Si triunfasen ellos, todos los valores de la sociedad quedarían perturbados e, incluso, se llegaría a la tiranía, pág. 204:

> [...] todos vuestros bienes, riquezas, posesiones, esposas, hijos, libertad sagrada y profana pasarían al poder y al capricho no de los mejores sino de los más fuertes, incluso el reino y una tiranía muy horrorosa y cruelísima, así como un latrocinio público impune aceptado por la fuerza y por las armas en lugar de por la ley.

En el texto del *Persiles*, los que causan el temor son calificados como insolentes en el sentido de 'orgulloso, soberbio, desvergonzado' (RAE). Es posible ver en tales insolentes una referencia a los anabaptistas combatidos por Vives. Sobre la interpretación de las ideas sociales de Vives puede verse mi edición de ambas obras (2004).

1.2. Comparación con el *Diálogo de Mercurio y Carón*

En mi libro *Juan Luis Vives, autor del Diálogo de Mercurio y Carón* defendí que ese *Diálogo*, publicado de forma anónima, fue escrito por Vives. Para ello di 116 argumentos basados en las ideas expuestas en él, comparándolas con las de Vives y llegando a la conclusión de que son las mismas. Ahora, comparo dicho *Diálogo* con el *Persiles*, porque en el segundo libro del *Diálogo* se exponen ideas sobre el gobierno del reino.

1.2.1. Policarpo y Polidoro: sabiduría y bondad

El rey del *Persiles* se llama Policarpo (='muchos frutos') y el del *Diálogo* Polidoro (='muchos regalos'), por lo que se puede establecer una analogía en la elección de dichos nombres. Así es Policarpo, I, 22, pág. 266:

> Esta costumbre, a mi parecer justa y santa, puso el cetro del reino en las manos de Policarpo, varón insigne y famoso así en las armas como en las letras.

Y Polidoro así, pág. 472:

> Tu presencia muestra tu poder, tu habla manifiesta tu saber, y tu camino tu bondad [...]. Maravíllome por ser cosa que pocas vezes suele acaecer, un rey tan ornado de virtudes como tú te me representas.

En los dos reyes aparece la sabiduría (*letras*/*saber*), tal como quería Vives y lo expresó en *De concordia et discordia*, págs. 275-276:

> Además, ¿qué otra cosa es el verdadero príncipe que un sabio con poder público? De forma que entre el príncipe y el sabio quizás haya ciertamente una pequeña diferencia en el poder para con los demás, pero en el juicio, en la razón, en la mente, en la deliberación y en la voluntad no hay ninguna; y la superioridad que da al hombre la sabiduría con respecto a otros hombres es la misma que la que da la razón al hombre sobre los animales.

Al igual que en Policarpo, aparece también la bondad en Polidoro, que es calificado como «el más virtuoso y mejor hombre». Y la aconseja a su hijo, pág. 488:

> La principal parte de la buena gobernación de tu reyno va en que tú seas bueno.

1.2.2. Contra la ambición y la avaricia

Lo mismo que Policarpo, Polidoro lucha contra esos vicios, pág. 476:

> [...] aparté primero de mi compañía, viciosos, avaros y ambiciosos [...]. Luego escogí personas virtuosas y de buena vida y los puse en lugar de aquellos, declarándoles que todas las veces que conosciese en ellos ambición o avaricia [...], a la mesma hora los apartaría vergonçosamente de mi compañía

y más adelante, en los consejos que da a su hijo, pág. 482:

> Si quieres quitarte de acuestas una muy gran carga de importunos e importunidades, muestra desplazerte la ambición. Si esta pudieras tener fuera de tu casa y de tu reyno, entonces te puedes llamar bienaventurado.

1.2.3. Preferencia por los pobres

Como Policarpo, Polidoro atendía con mejor gana a los pobres, pág. 478:

> Hazía quasi siempre tener mis puertas abiertas dando audiencia a los que me querían hablar, y de mejor gana y con más dulce cara oía los pobres y pequeños que los ricos y grandes

y entre los consejos a su hijo, pág. 485:

> Tú por el contrario ten siempre tus puertas abiertas y más a los pobres que a los ricos, pues aquellos más que estos tienen de tu favor necesidad.

1.2.4. La virtud por encima de todo

Es lo que aconseja Polidoro a su hijo, pág. 482:

> Si tú pusieres por premio de tus trabajos la virtud, nunca vivirás descontento y harás que los tuyos hagan otro tanto

y más adelante le dice, pág. 486:

> Honra más a los buenos e virtuosos que a los ricos y poderosos, y harás que todos sigan la virtud.

2. Sensibilidad hacia la pobreza y la necesidad

En el pasaje del rey Policarpo hemos descubierto la preocupación por los pobres, pero esa sensibilidad se manifiesta en otros episodios del *Persiles*:

2.1. El padre que no podía dar pan a sus seis hijos

Al tratar del amor de los padres a los hijos, se cuenta la historia del padre que no podía darles pan, III, 14, págs. 571-572:

> Acuérdome también de haber oído decir a mis mayores que, llevando a ahorcar a un hombre anciano, y ayudándole los sacerdotes a bien morir, les dijo: «Vuesas mercedes se sosieguen, y déjenme morir de espacio, que, aunque es terrible este paso en que me veo, muchas veces me he visto en otros más terribles». Preguntáronle cuáles eran. Respondióles que el amanecer Dios y el rodealle seis hijos pequeños pidiéndole pan y no teniéndolo para dárselo. «La cual necesidad me puso la ganzúa en la mano y fieltros en los pies, con que facilité mis hurtos, no viciosos, sino necesitados». Estas razones llegaron a los oídos del señor que le había sentenciado al suplicio, que fueron parte para volver la justicia en misericordia y la culpa en gracia.

2.2. La limosna de los verdaderos pobres

En el episodio de los falsos cautivos se expresa la idea de querer quitar la limosna a los verdaderos pobres, III, 10, pág. 534:

> [...] estos dos señores cautivos que con tanta libertad quieren usurpar la limosna de los verdaderos pobres.

La expresión de esa idea pone de manifiesto que el autor estaba interesado en las necesidades de los pobres. Por otra parte, se insiste en que los pobres sean verdaderos, porque había muchos que se hacían pasar como tales para no trabajar. Esa es una de las ideas fundamentales en *De subventione pauperum*. También están presentes esas ideas en el *Quijote*, cfr. el capítulo «Ideas sociales-pobreza» de *El verdadero autor*, págs. 327-335.

2.3. En defensa de las viudas y de los huérfanos

Esta idea complementa la del apartado anterior, III, 13, págs. 566-567:

> El nuevo y estraño caso enterneció las entrañas de nuestros peregrinos, especialmente la de la tesorera Constanza, y todos se movieron a rogar a los ministros de aquel cargo fuesen contentos de tomar su dinero, haciendo cuenta que aquel hombre no había sido en el mundo, y que les conmoviese a no dejar viuda a una mujer, ni huérfanos a tantos niños.

También a Vives le preocupaba la situación de las viudas y de los huérfanos, especialmente por causa de las guerras, que dejaban a muchas familias en situación de pobreza. Así, en *De subventione pauperum*, pág. 161:

> No ha de socorrerse sólo a los pobres que carecen de las cosas necesarias para la vida todos los días, sino también a aquellos sobre los que sobreviene alguna desgracia súbita, como cautiverio en la guerra, prisión por deudas, incendio, naufragio, inundación, muchas clases de enfermedades, finalmente innumerables desgracias fortuitas que afligen a familias honradas.

En el *Diálogo de Mercurio y Carón* es el propio obispo el que se encarga de socorrer a esos necesitados, pág. 499:

> A los huérfanos, viudas y otros pobres vergonçantes proveía yo de mi casa, preciándome de visitarlos, consolándolos y ayudándolos en sus necesidades quanto mi renta se podía estender.

XVI. Filosofía y psicología

En este capítulo vamos a poner de relieve en el *Persiles* la importancia de la filosofía, desde las concepciones generales, como la de «la cadena del ser», hasta detalles concretos. También incluimos, por su conexión, los aspectos relativos al ámbito de la psicología.

1. La cadena del ser

En ella está basada la tesis de Juan Bautista Avalle-Arce en la *Introducción* a su edición. Este es su razonamiento[136]: «Toda esta complicada máquina del *Persiles* descansa sobre un supuesto mental no privativo de Cervantes, sino característico de toda su época. Me refiero a lo que más de un siglo más tarde Alexander Pope llamará en su *Essay on Man* (1733), "the vast chain of being". La cadena del ser era una metáfora tradicional para expresar la plenitud, el orden y la unidad de la creación divina. Se trata de un presupuesto metafísico que orientó al hombre occidental, al buscar su puesto en el universo, desde el *Timeo* de Platón hasta el siglo XVIII. Según la interpretación

[136] J. B. Avalle-Arce, *Introducción* a su edición, págs. 20-21.

tradicional, un extremo de esta cadena se hundía en lo más ínfimo de lo inanimado, mientras que el otro extremo se enlazaba al pie del trono de la Majestad divina. Íntegramente todo lo creado constitutía un eslabón de esta cadena, más grande que su antecedente, pero más pequeño que su sucesor (en forma cualitativa, se entiende). Así, pues, de lo inanimado se ascendía a lo vegetal, de lo vegetal a lo sensible, y por toda la escala de los animales (de la almeja al león) se llegaba al hombre, para pasar de aquí a las diversas clases de ángeles, que impelían a la contemplación divina. Debe resultar evidente, además, que la cadena del ser también se entendía como una escala de perfeccionamiento, por la que se ascendía hasta los pies de Dios.

Sin este archi-tradicional presupuesto metafísico de la cadena y escala ontológicas, el Persiles no podría ser como es».

Aunque Avalle-Arce insista en la tradicionalidad de esa concepción, creo que no estaba al alcance de los hombres del común, sino de los que estaban iniciados en la filosofía y la teología.

2. Averroísmo y cristianismo

En su importante trabajo «Humanismo laico y humanismo cristiano en el *Persiles*», Antonio Gagliardi defiende que en la obra se produce una síntesis de averroísmo y cristianismo[137]: «La elaboración de los fundamentos intelectuales del *Persiles* muestra que no se trata de una novela de aventuras sino de una precisa alegoría filosófica y de un proyecto, la unificación de la doctrina de Averroes con el cristianismo». Y precisa, además, la época en la que se inició esa fusión[138]: «El humanismo es el proyecto específico de hombre que la vuelta de la filosofía griega junto con la árabe entrega al occidente cristiano, sobre todo en el siglo XIII. El paradigma averroísta aporta el horizonte máximo de la condición humana».

Sobre el posible conocimiento del averroísmo por parte de Cervantes, téngase en cuenta que las obras del filósofo y médico cordobés se imprimieron mucho en los siglos XV y XVI, pero siempre en ediciones latinas.

3. La experiencia

El término experiencia tiene una elevada frecuencia de uso en el *Persiles*, pues es utilizado veintiuna veces, con varios matices en su significado como *comprobación*, *práctica prolongada de algo*, *trato*, *confirmación*, *actuaciones*, *sensaciones*, *realidad*, *fuente de las artes* (disciplinas, ciencias). Como se puede comprobar, el campo semántico

[137] A. Gagliardi, «Humanismo laico y humanismo cristiano en el *Persiles*», pág. 399.
[138] A. Gagliardi, «Humanismo laico y humanismo cristiano en el *Persiles*», pág. 400.

abrazado no puede ser más amplio. Desde el punto de vista filosófico-científico, se puede destacar el siguiente texto, I, 14, pág. 222:

> La esperiencia en todas las cosas es la mejor maestra de las artes.

Es claro que ahí el término *artes* tiene el significado de *disciplinas* (ciencias). Vives trató amplia y profundamente de las artes en *De disciplinis*, donde reprodujo una frase del poeta Manilio muy parecida a la del *Persiles*, II, pág. 15:

> Por tanto, como compuso Manilio,
> la experiencia llegó a crear el arte por medio de varias prácticas.

Al igual que en el *Persiles*, el término *experientia* alcanza una elevada frecuencia en las obras de Vives y con los mismos matices. Una de las disciplinas en las que Vives aplica la necesidad de la experiencia (e incluso de los experimentos en el sentido de experiencias controladas) es la medicina, de la que afirma en *De disciplinis*, I, pág. 267:

> Por consiguiente, cuando a partir de los experimentos –pero aplicando el rigor crítico– nació y creció esta ciencia, su primera y más despiadada corrupción se halla dondequiera que falte la experiencia, la práctica o el juicio filosófico.

Téngase presente que incluso en la actualidad la medicina es denominada *el arte de la medicina*. Son muchos los textos de Vives con un contenido parecido, pero basta con los presentados para comprobar la importancia que daba a las experiencias en relación con las disciplinas. En confirmación de lo expuesto puede servir la afirmación de Christoph Strosetzki al resumir la tesis de Rudolf Günther *Inwieweit hat Ludwig Vives die Ideen von Bacons von Verulam vorbereitet*[139]: «Tanto Bacon como Vives parten de la idea de que todo conocimiento proviene de la percepción sensorial y de la experiencia». Para su uso en el Quijote puede verse *El verdadero autor*, págs. 365-367.

4. *La tabla rasa:* Aristóteles

A este concepto aristotélico hace referencia Auristela, IV, 10, pág. 690:

> [...] advierte que en la tabla rasa de mi alma ha pintado la esperiencia y escrito mayores cosas.

[139] Chr. Strosetzki, «El reformador J. L. Vives en la psicología y pedagogía alemana a comienzos del siglo XX», pág. 848.

Romero afirma en su nota: «La fuente mediata es aquí Aristóteles (*De anima*, III, 4); la inmediata puede ser uno de los tantos textos escolásticos, un sermón, quizá una clase en el "estudio" de Madrid, dirigido por López de Hoyos, donde ocurriera la consabida sentencia *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*». Todo eso se necesita para justificar la frase en Cervantes. Para Vives no es necesaria ninguna justificación. Véase el epígrafe anterior para la utilización del término *experiencia*.

5. *El hombre es animal risible:* Aristóteles

Entre las posibles definiciones del hombre, una está fundamentada en la capacidad de reír, II, 5, págs. 302-303:

> Una de las difiniciones del hombre es decir que es animal risible, porque solo el hombre se ríe y no otro ningún animal; y yo digo que también se puede decir que es animal llorable, animal que llora.

Romero en su nota retrotrae la idea a Aristóteles (*De partibus animalium*, III, 10), así como la definición que sigue: «animal que llora». Entre los autores españoles, cita Romero al doctor Villalobos, a Antonio de Guevara, a Luis Zapata (pero su *Miscelánea* estaba entonces inédita) y a López Pinciano (cfr. el epígrafe «La definición del hombre» dentro de *Philosophía antigua poética*).

6. Accidente inseparable

Los celos son concebidos como accidente inseparable del amor, IV, 4, pág. 649:

> Y el que fuere amante verdadero no ha de tener atrevimiento para pedir celos a la cosa amada; y, puesto que llegue a tanta perfeción que no los pida, no puede dejarlos de pedir a sí mismo, digo, a su misma ventura, de la cual es imposible vivir seguro, porque las cosas de mucho precio y valor tienen en continuo temor al que las posee o al que las ama de perderlas, y esta es una pasión que no se aparta del alma enamorada, como accidente inseparable.

La expresión «accidente inseparable» tiene raigambre filosófica, pues procede del filósofo neoplatónico Porfirio en su *Isagoge* y como tal es recogido por José Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía*, s.v.: «Nos limitaremos aquí a señalar que Porfirio define el accidente como sigue: "El accidente es lo que se produce sin acarrear destrucción del sujeto [sujeto-objeto]. Se divide en dos especies: una es separable del sujeto; la otra, inseparable"». Desde luego, para saber eso había que haber cursado *Artes* en la universidad, porque no se encontraba en las polianteas.

7. Efectos sin causa conocida: asociación de ideas

En un interesante pasaje se describen hechos de los que se desconoce la causa, II, 5, pág. 302:

> Efetos vemos en la naturaleza de quien ignoramos las causas: adormécense o entorpécense a uno los dientes de ver cortar con un cuchillo un paño; tiembla tal vez un hombre de un ratón y yo le he visto temblar de ver cortar un rábano y a otro he visto levantarse de una mesa de respeto por ver poner unas aceitunas.

Este texto es estudiado en profundidad por A. Castro, a propósito de la distinción del milagro y del misterio. Nosotros lo hemos aprovechado en nuestro epígrafe «milagro/misterio», por relacionar el maestro Castro ese pasaje con otro de Vives en *De anima et vita*. Ahora lo estudiamos desde otra perspectiva, esto es, en relación con la psicología experimental. Esta es la secuencia completa. Vives en *Linguae latinae exercitatio* pone en boca de un interlocutor, en referencia a unas cerezas, pág. 12:

> ¡Ah! Están ácidas. Vieja envenenadora, vendes aquí a la gente cerezas que estrangulan.

La explicación la da en *De anima et vita*, págs. 121-122:

> Otro tanto sucede con los sonidos, el sabor y el olor. En cierta ocasión en que de niño, en Valencia, estaba aquejado de fiebre y con mal sabor de boca, había comido unas cerezas, muchos años después cuantas veces probaba esa misma fruta, otras tantas me acordaba de la fiebre y me parecía tenerla.

En el *Persiles* son las aceitunas, en *De anima et vita* las cerezas, pero en ambos casos el rechazo se produce por una asociación de ideas. Esta concordancia, que pone de manifiesto una gran penetración psicológica, me parece de gran valor probatorio.

8. Bienes de fortuna y de naturaleza

En tres pasajes se hace referencia a esa división, en I, 10, pág. 199:

> Yo, señores, soy portugués de nación, noble en sangre, rico en los bienes de fortuna y no pobre en los de naturaleza.

en II, 14, pág. 375:

> [...] casóme mi tío con el gran Lampidio, tan famoso por linaje como rico de los bienes de naturaleza y de los de la fortuna

en III, 1, pág. 430:

> Estos consejos no se dan a Periandro, que de los bienes de la naturaleza se llevaba la gala y, en los de fortuna, era inferior a pocos.

Esta clasificación de los bienes, de origen aristotélico, fue muy del gusto de Vives, quien la formuló en varias de sus obras. Véanse los textos en el epígrafe «Bienes de alma, de cuerpo y exteriores» de la *Philosophía antigua poética*. Cfr. también *El verdadero autor*, pág. 276 y *Shakespeare y Cervantes*, pág. 358.

9. *La fortuna que él mismo se fabrica:* Apio Claudio el Ciego

Esta idea es expresada en cuatro pasajes; en II, 5, pág. 308:

> Ven aca, Rutilio: ¿qué hace aquí este Arnaldo [...], lamentándose amargamente de la fortuna que él mismo se fabrica?

en II, 12, pág. 360:

> [...] nosotros mismos nos fabricamos nuestra ventura, y no hay alma que no sea capaz de levantarse a su asiento

en IV, 1, pág. 629:

> Mira, señora –respondió Periandro–: como no es posible que ninguno fabrique su fortuna, puesto que dicen que cada uno es el artífice della desde el principio hasta el cabo, así, yo no puedo responderte agora lo que haremos después que la buena suerte nos ajunte.

y en IV, 8, pág. 679:

> [...] pero no pudo estorbar su destino, aunque no le fabricó por su voluntad.

Para la trascendencia de la fortuna en el *Persiles* es fundamental el trabajo de Cristina Sánchez Tallafigo, «La fortuna en el *Persiles*: las cabezas de la hidra y la gran cadena del destino».

A Vives le gustaba mucho, pues la expresó en tres pasajes; en el *Epistolario*, pág. 226:

> Y si la fortuna está solo en eso, «no es cada uno artífice de su ventura», como decía Apio

y dos veces en *Sacrum diurnum de sudore Domini nostri Jesu Christi*, pág. 436:

> Cada cual es lo que se hace a sí mismo [...], y cada uno, según el sabio, es el artesano de sí mismo.

La concordancia entre Vives y el *Persiles* es completa, ya que en el primer texto Vives niega que sea verdad la máxima de Apio «no es cada uno artífice de su ventura, como decía Apio», como ocurre en el tercero del *Persiles* «no es posible que ninguno fabrique su fortuna[...] desde el principio hasta el cabo». En estos textos, como señala Romero en su nota, está presente el problema del libre albedrío y del determinismo, del que trató A. Castro con gran profundidad en *El pensamiento de Cervantes*. La delgada línea que separa el libre albedrío del determinismo queda delineada así por Castro[140]: «"Libre albedrío en los textos anteriores significa "derecho a seguir sin entorpecimiento su destino", y la voluntad resulta ser así el estímulo vital que nos incita a determinarnos según nuestro carácter y naturaleza propios». Véase el epígrafe «Destino y libre albedrío».

Está presente en el *Quijote* y en *La Gitanilla*. Véase el epígrafe 5 de esta obra.

10. *La fortuna debe de ser ciega y antojadiza*

Así es calificada la fortuna por Auristela, III, 4, pág. 457:

> Esta que llaman Fortuna (de quien yo he oído hablar algunas veces, de la cual se dice que quita y da los bienes cuando, como y a quien quiere) sin duda alguna debe de ser ciega y antojadiza, pues, a nuestro parecer, levanta los que habían de estar por el suelo y derriba los que están sobre los montes de la luna.

Parecidos calificativos empleó Vives en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 493:

> El vulgo llama a la fortuna ciega, temeraria, sin causa alguna, incierta, loca, irracional, tal como dice Pacuvio.

[140] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 301-302.

De forma parecida está en el *Quijote*, donde la fortuna desempeña un papel muy importante, como lo desempeñó en la obra y en la vida de Vives. Pueden verse los textos en *El verdadero autor*, págs. 273-276.

11. *La Caída de príncipes:* Bocaccio

En relación con la fortuna se hace referencia a una obra de Bocaccio, III, 4, pág. 458:

> Bien es verdad que la suya no es caída de príncipes, pero es un caso que puede servir de ejemplo a las recogidas doncellas que le quisieren dar bueno de sus vidas.

Acertadamente Schevill y Bonilla comentan en sus notas: «Alusión al famoso libro *De casibus*, del Bocaccio, quizá la primera obra de este popularizada en España». Fue traducida al español, pero no creo que la conociera Cervantes, dado que la última edición es de 1552. Vives conoció muy bien al italiano, como sabemos por las referencias que hace a él.

12. Todas las almas son iguales

La igualdad de todas las almas antes de dar vida a los cuerpos es enunciada por Mauricio, I, 18, pág. 243:

> [...] porque las almas todas son iguales y de una misma masa en sus principios criadas y formadas por su hacedor.

Romero no dedica ninguna nota a esta idea, pero creo que la merece. Por lo menos, tenía que haberla relacionado con *La Gitanilla* y también con la *Philosophía antigua poética*, I, pág. 37:

> [...] que las almas, según nos predican en esos púlpitos, iguales son criadas de su Criador.

Véase el epígrafe «Las almas son iguales» de la *Philosophía antigua poética*.

13. Sacar el alma / vomitar el alma

En dos pasajes la muerte es concebida como la salida del alma por la boca, I, 4, pág. 155:

> [...] disparó la flecha con tan buen tino y con tanta furia que en un instante llegó a la boca de Bradamiro y se la cerró, quitándole el movimiento de

> la lengua y sacándole el alma, con que dejó admirados, atónitos y suspensos a cuantos allí estaban.

y en II, 14, pág. 373:

> Hallaron la cubierta llena de sangre y de cuerpos de hombres semivivos: unos, con las cabezas partidas y, otros, con las manos cortadas; tal, vomitando sangre y, tal, vomitando el alma.

Esa concepción de la muerte procede de la *Ilíada*; por ejemplo en IX, 408-409:

> [...] mas la vida humana ni está sujeta a pillaje para que vuelva
> ni se puede recuperar cuando traspasa el cerco de los dientes.

14. La ira como revolución de la sangre

La ira se apodera de Ruperta, III, 17, pág. 590:

> La ira, según se dice, es una revolución de la sangre que está cerca del corazón, la cual se altera en el pecho con la vista del objeto que agravia y tal vez con la memoria; tiene por último fin y paradero suyo la venganza, que, como la tome el agraviado, sin razón o con ella, sosiega. Esto nos lo dará a entender la hermosa Ruperta [...].

Las ideas fundamentales del texto (revolución de la sangre / cerca del corazón / deseo de venganza) aparecen en el estudio que dedica Vives a la pasión de la ira en *De anima et vita*, págs. 319-320:

> En efecto, al comienzo de la indignación la sangre hierve junto al corazón, y el propio corazón se hincha [...]. Puesto que la ira es el dolor que el hombre experimenta al ser despreciados sus bienes, que él juzga que no deben despreciarse, de ahí que quiera demostrar que sus bienes no han de estimarse en poco, y esto cree poderlo conseguir haciendo exhibición de poder, y, sobre todo, haciendo daño, de donde deriva el deseo de venganza que la ira tiene en común con la indignación, el odio y la envidia.

15. El ánimo apasionado no acierta en lo que emprende

En contra de la cólera como impulsora de acciones, afirma Juan de Orellana, III, 5, pág. 476:

> Señor don Sancho, nunca la cólera prometió buen fin de sus ímpetus: ella es pasión del ánimo, y el ánimo apasionado pocas veces acierta en lo que emprende.

Vives trató con amplitud de la ira en *De anima et vita*, señalando sus graves consecuencias, pág. 319:

> La ira cuando es violenta provoca el furor y la locura, como en el caso de Ayante; asimismo otras enfermedades y la muerte. L. Sila, encolerizado con un habitante de Putéolos, lo mató.
>
> La ira causa horribles efectos en el cuerpo, vergonzosos para un hombre.

16. La imaginación y la memoria

Son los sentidos internos, cuya función aparece en II, 15, pág. 386:

> Esas son fuerzas de la imaginación, en quien suelen representarse las cosas con tanta vehemencia, que se aprehenden de la memoria, de manera que quedan en ella, siendo mentiras, como si fueran verdades.

Vives trató de todos los sentidos internos (sentido común, memoria, imaginación y estimativa) en *De anima et vita*, págs. 83-86. También se hace en la *Philosophía antigua poética*, en cuyo estudio dedicamos un amplio capítulo «Ideas psicológicas», donde se pueden ver los textos de Vives.

17. La memoria y el olvido

Arnaldo se considera contento con imaginar que Auristela lo ha olvidado, porque para olvidar tenía que haberlo guardado en su memoria, I, 17, pág. 235:

> Las desgracias que has pasado, hermosa Auristela, te habrán llevado de la memoria las que tenías en obligación de acordarte dellas, entre las cuales querría que hubiesen borrado de ella a mí mismo, que, con sola la imaginación de pensar que algún tiempo he estado en ella, viviría contento, pues no puede haber olvido de aquello de quien no se ha tenido acuerdo. El olvido presente cae sobre la memoria del acuerdo pasado.

Vives trató de la memoria y del olvido en *De anima et vita*, distinguiendo cuatro clases de olvido, pág. 119:

> Se dice que nos olvidamos de cuatro maneras: cuando la imagen dibujada en la memoria es eliminada y borrada del todo, o cuando está perturbada e interrumpida, o cuando escapa a quien la busca, o cuando está sumergida y, por así decirlo, cubierta con un velo, como en el caso de enfermedad o de una emoción vehemente. La primera se identifica con el olvido verdadero y propiamente dicho; la segunda es una oscuridad o tachadura; la tercera y cuarta son una ocultación.

18. Diversidad en la forma de ser de los hombres

Así lo expresa Periandro, II, 14, pág. 372:

> [...] como no son todas unas las condiciones de los hombres [...].

Es una idea muy querida de Vives, pues se sirvió de ella en varias de sus obras. En *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes* (2014) doy nueve textos, de los que recuerdo aquí solamente el de *De disciplinis*, I, pág. 221:

> Esto nace de la diversidad de caracteres, pues no todos tienen los mismos gustos: unos se dejan seducir por unas cosas y otros por otras, del mismo modo que, a propósito de los sentidos, diferentes sonidos agradan a oídos diferentes, diferentes colores a ojos diferentes, diferentes sabores a paladares diferentes.

Es importante recordar el inicio del *Lazarillo*, pág. 4:

> [...] mayormente que los gustos no son todos unos, mas lo que uno no come, otro se pierde por ello, y así vemos cosas tenidas en poco de algunos que de otros no lo son.

Nótese la concordancia entre el pasaje del *Persiles* y el del *Lazarillo*: en ambos se utiliza el latinismo *unos*, que tiene el significado de "unos solos".

19. La satisfacción de los cinco sentidos

En la maravillosa isla de las Ermitas los cinco sentidos encuentran agradable satisfacción, II, 18, pág. 407:

> Dejaron sus herbosos lechos las damas y, los varones, sus duras piedras y salieron a ver desde aquella cumbre la amenidad de la pequeña isla, que sólo podía bojar hasta doce millas, pero tan llena de árboles frutíferos, tan fresca por muchas aguas, tan agradable por las yerbas verdes y tan olorosa

> por las flores, que, en un igual grado y a un mismo tiempo, podía satisfacer a todos cinco sentidos.

y en otra isla se especifica el placer de cada uno de los sentidos, II, 15, págs. 380-382:

> Entrando más adentro, se nos ofrecieron a la vista prados cuyas yerbas no eran verdes por ser yerbas, sino por ser esmeraldas, en el cual verdor las tenían no cristalinas aguas, como suele decirse, sino corrientes de líquidos diamantes formados, que, cruzando por todo el prado, sierpes de cristal parecían. Descubrimos luego una selva de árboles de diferentes géneros, tan hermosos, que nos suspendieron las almas y alegraron los sentidos. De algunos pendían ramos de rubíes que parecían guindas, o guindas que parecían granos de rubíes; de otros pendían camuesas, cuyas mejillas la una era de rosa, la otra de finísimo topacio; en aquél se mostraban las peras, cuyo olor era de ámbar y cuyo color de los que forma el cielo cuando el sol se traspone. En resolución, todas las frutas de quien tenemos noticia estaban allí en su sazón, sin que las diferencias del año las estorbasen: todo allí era primavera, todo verano, todo estío sin pesadumbre y todo otoño agradable, con estremo increíble. Satisfacía a todos nuestros cinco sentidos lo que mirábamos: a los ojos, con la belleza y la hermosura; a los oídos, con el ruido manso de las fuentes y arroyos y con el son de los infinitos pajarillos, que con no aprendidas voces formado, los cuales, saltando de árbol en árbol y de rama en rama, parecía que en aquel distrito tenían cautiva su libertad y que no querían ni acertaban a cobrarla; al olfato, con el olor que de sí despedían las yerbas, las flores y los frutos; al gusto, con la prueba que hicimos de la suavidad dellos; al tacto, con tenerlos en las manos, con que nos parecía tener en ellas las perlas del Sur, los diamantes de las Indias y el oro del Tíbar.

Una escena parecida con la satisfacción de los cinco sentidos describió Vives en *Linguae latinae exercitatio*, pág. 55:

> Fíjate: no hay ningún sentido que no se llene de algún noble placer: los ojos en primer lugar. ¡Qué variedad de colores! ¡Qué adorno en la tierra y en los árboles! ¿Qué tapices o pinturas pueden compararse a éstas? Éstas son naturales y verdaderas, aquéllas fingidas y falsas. Con toda razón el famoso poeta español llamó a *Mayo pintor del mundo*. Ahora los oídos: ¡qué concierto de pájaros y, sobre todo, del ruiseñor! Escúchalo en el sauce, desde donde (como dice Plinio) se produce el sonido modulado de la música perfecta. Fíjate con atención y percibirás las variedades de todos sus sonidos: ahora canta de forma continua, manteniendo el aire sin interrupción y sin cambio durante mucho tiempo, ahora modula; ya canta con menos fuerza y de forma espaciada; ahora retuerce la voz y es como si vibrara; ahora la prolonga; ya vuelve a su normalidad; unas veces canta versos largos, como los heroicos, otras breves, como los sáficos, y de vez en cuando brevísimos,

> como los adónicos. Es más, tienen como escuelas y lecciones de música. Otros más jóvenes ensayan y oyen versos para imitar. El discípulo escucha con gran atención (¡ojalá que escuchemos a nuestros maestros con la misma!) y repite, alternando en el canto. Se percibe una corrección en el alumno y en el maestro cierta reprensión. Pero a ellos les guía una naturaleza buena y a nosotros un placer degenerado. Añade a esto: ¡qué olor exhala por doquier, ya sea de los prados, ya sea de las mieses, ya de los árboles e incluso de los mismos campos abandonados y áridos. El sabor, sea lo que sea lo que acerques a la boca e incluso del propio aire, es como el de la primera y recién obtenida miel.

Romero en su nota relaciona el segundo pasaje del *Persiles* con otros del *Orlando furioso* y la *Jerusalén libertada*, mientras Forcione lo hace con uno del *Adone* de Giambattista Marino. Pero ninguno lo hace con el texto clarísimo de Vives, como siempre el gran ignorado.

20. Animales y hombres

Para todo lo referente a los animales en el *Persiles*, así como a su comparación con los hombres, es importante el trabajo de Michel Moner «En los confines de la especie: fieras, monstruos y bichos raros en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*». En este ámbito, el aspecto que más interesa al autor del *Persiles*, según Moner, es el del lenguaje[141]: «Pero lo que más llama la atención es el especial interés que manifiesta por lo que toca al lenguaje de los animales o más concretamente a la posibilidad de que sean capaces de hablar y comunicar con el hombre, mediante un discurso racional. Los mismos protagonistas del "Casamiento engañoso", así como los perros en el "Coloquio de los perros", cuestionan esta posibilidad, al considerar que existen animales capaces de imitar el lenguaje humano».

Avanzando en la posibilidad de que los animales puedan comunicarse con los hombres, se sugiere la idea de que no existe una diferenciación radical entre humanidad y animalidad. Así lo expresa Moner[142]: «Pero también se sugiere la idea divisoria que separa el hombre de la bestia, ya que en un episodio anterior, se ha llegado al extremo, como se ha visto, de que las mismas fieras llegan a compadecerse de los desdichados, según advierte el lobo hablante, que le perdona la vida a Rutilio: "Y no preguntes quién es el que esto te dice, sino da gracias al cielo de que *has hallado piedad entre las mismas fieras*" (I, 5; p. 170)». El paso siguiente en esa línea será el de la evolución de las especies, al que hace referencia Moner en su nota[143]: «Por cierto, tampoco es cuestión de

[141] M. Moner, «En los confines de la especie: fieras, monstruos y bichos raros [...]», pág. 703.

[142] M. Moner, «En los confines de la especie: fieras, monstruos y bichos raros [...]», pág. 711.

[143] M. Moner, «En los confines de la especie: fieras, monstruos y bichos raros [...]», pág. 719, nota 14.

pensar que llegaría Cervantes a anticipar las tesis evolucionistas que iban a relacionar las especies animales con la especie humana, ya que la misma noción de "especie" tan solo llegaría a conceptualizarse a partir del siglo XVIII».

Sobre el posible origen de la anterior sugerencia, opina Moner[144]: «¿Se inspiraría Cervantes en los debates platónicos, en torno a la generación y a las analogías entre el hombre y el animal? ¿Reaccionaría frente a las extravagancias zoomórficas derivadas de las obras de Plinio? [...]. Pero si la identificación de los conocimientos y fuentes de Cervantes puede resultar azarosa y da lugar a divergencias, en cambio, poca duda cabe que la figura del animal entra en el *Persiles*, no como una simple viñeta de adorno, sino como un tema de debate, dentro de un proceso reflexivo, y en cierto modo pedagógico, que acompaña el programa narrativo y que se presenta con una gama de matices de suma variedad».

En cuanto a los animales que aparecen en la obra, el que predomina es el lobo, sin que, por otra parte, sean numerosos, como indica Moner[145]: «El bestiario del *Persiles* es juntamente abreviado y concentrado: las pocas especies mencionadas casi todas viven en la parte septentrional de la historia».

En esta segunda parte del epígrafe vamos a examinar el pensamiento de Vives sobre los animales, siguiendo las ideas expuestas por Moner.

a) A la imitación del lenguaje humano por parte de las aves se refirió Vives en *De anima et vita*, pág. 156:

> Con todo el sonido articulado y distinto es propio sólo del hombre, a cuya imitación decimos que emiten voces también los pajaritos [...]. Las voces en el hombre son signos de toda la vida interior: de la fantasía, de los afectos, de la inteligencia y de la voluntad; en cambio, en los animales sólo de la vida afectiva, como en nosotros ciertas expresiones inacabadas que los gramáticos llaman interjecciones.

b) Sobre el conocimiento de los animales y sus diferencias en las distintas clases trató Vives en *De anima et vita*, pág. 100:

> Los animales poseen un conocimiento interior respecto del cual tampoco faltan las conocidas diferencias, ya que algunos no están dotados de todos los sentidos y han recibido un conocimiento interior tan escaso que parece ser nulo, como en los insectos, aunque en algunos admiramos su natural previsión y habilidad: por ejemplo, en la abeja, en la hormiga, en la araña y en el gusano de seda. Así, pues, dado que sería difícil clasificarlos por separado, pueden contarse en la clase de los animales, pero con el rasgo distintivo de

[144] M. Moner, «En los confines de la especie: fieras, monstruos y bichos raros [...]», págs. 714-715.

[145] M. Moner, «En los confines de la especie: fieras, monstruos y bichos raros [...]», pág. 713.

> llamarles «imperfectos». En cambio, son perfectos los animales que poseen los cinco sentidos, por lo que es fácil deducir que en su interior haya algún conocimiento; de hecho la vista se ha otorgado para la contemplación, y el oído, como anteriormente decía, es el sentido del aprendizaje.

(En el final del pasaje he corregido la traducción de I. Roca, quien traduce así: «es el sentido de la disciplina». Aquí el término *disciplina* hace el texto ininteligible. Hay que tenr en cuenta que el significado primario del latín *disciplina* es "aprendizaje").

c) La comparación de animales y hombres en cuanto a la moralidad queda a favor de los primeros, por ejemplo en *De concordia et discordia*, pág. 111:

> Los restantes animales viven muy bien entre los de su especie: vemos que se reúnen y que combaten contra los de otra; la fiereza de los leones no se manifiesta entre ellos, los mordiscos de las serpientes no van contra ellas, ni siquiera las bestias del mar y los peces se ensañan entre ellos, sólo contra especies distintas; el único que se hace la guerra es el hombre, a quien debía resultarle más antinatural, para que quede claro que los restantes seres han permanecido en su naturaleza, mientras los hombres se han separado de ella hacia otra peor, como los frutos, que nunca cambian a mejor.

Puede compararse este pasaje con el del *Diálogo de Lactancio*, pág. 100:

> Las bestias viven en paz y nosotros, peores que bestias, vivimos en guerra.

d) Como ejemplo de piedad, en *De concordia et discordia*, pág. 60, puso Vives el de las cigüeñas, procedente de Platón:

> Entre las maravillas de la naturaleza cuentan los que se preocuparon de buscarlas que las cigüeñas alimentan a sus padres, exhaustos por la vejez, el mismo tiempo que ellas, tiernas y sin plumas, fueron alimentadas en el nido, de forma que tal acción dio origen al verbo griego con el que dan las gracias, *antipelargein*, tomado del nombre de las cigüeñas.

En conclusión, todas las ideas relativas a los animales en el *Persiles* están presentes en las obras de Vives.

21. La piedra de toque

A la piedra de toque o piedra lidia se hace referencia como medio de conocer la calidad de los metales, que era su utilidad original, IV, 6, págs. 661-662:

> ¡Santo Dios! –dijo uno de los circunstantes–, ¿qué retrato puede ser éste, qué hombres éstos y qué joyas éstas? Cosa de encantamento parece aquesta; por eso os aviso, hermano pintor, que deis un toque a la cadena y hagáis esperiencia de la fineza de las piedras antes que deis vuestra hacienda, que podría ser que la cadena y las joyas fuesen falsas.

A Vives le gustaba mucho recurrir a la piedra de toque, pues lo hizo en *De concordia et discordia*, pág. 255:

> El hombre prudente saldrá fuera, observará también a los demás hombres y los examinará con la misma piedra lidia que a sí mismo.

Aquí es en sentido figurado, esto es, para conocer a los demás hombres. En *De Europae dissidiis et Republica* la emplea para conocer el valor de las cosas en general, pág. 38:

> [...] también para que tengan, igual que los buenos orfebres, una piedra de toque con la que conozcan el precio y la estimación de cada una de las cosas que deseamos o aborrecemos.

También en sentido figurado aparece en el *Quijote*, esto es, para conocer a los buenos caballeros, II, 6, pág. 735:

> [...]y todos parecen caballeros, pero no todos pueden estar al toque de la piedra de la verdad.

22. Conocer por la fisiognomía

Así conoce Auristela los amores de Leoncia y de Selviana, II, 10, pág. 346:

> Sabed, amigas (que de hoy más lo habéis de ser verdaderas mías) que, juntamente con este buen parecer que el cielo me ha dado, me dotó de un entendimiento perspicaz y agudo, de tal modo que, viendo el rostro de una persona, le leo el alma y le adivino los pensamientos.

Vives hizo referencias a la fisiognomía en varias de sus obras, por ejemplo en *Linguae latinae exercitatio*, pág. 98:

> Por el contrario, el rostro es consecuencia de los afectos del espíritu por lo general es como por dentro es el espíritu .

También en varios pasajes del *Quijote*, como en II, 1, pág. 693:

> [...]y por las hazañas que hicieron y condiciones que tuvieron, se pueden sacar por buena fisonomía sus facciones, sus colores y estatura.

En *El verdadero autor* doy otros dos textos, págs. 361-362.

23. Los espíritus

El término *espíritus* es usado de acuerdo con la medicina de Galeno, III, 12, pág. 562:

> A este punto, habiendo yo recobrado parte de mis perdidos espíritus, me acuerdo que dije [...].

Galeno distinguió tres clases de espíritus: natural, vital y psíquico. Téngase en cuenta que el sistema galénico es el que predomina en la psicología de Vives en *De anima et vita*.

La influencia de la filosofía y la psicología en el *Persiles* se explica con toda naturalidad si el autor es Vives, el padre de la psicología moderna.

XVII. Astronomía, astrología y sueños

La astronomía, la astrología y los sueños tienen una notable presencia en el *Persiles*. Aunque en la época el término *astrología* podía aplicarse tanto a la astronomía como a la astrología propiamente dicha, nosotros las vamos a tratar por separado. En cuanto a los sueños, los uniremos a la astrología, siguiendo a Valentín Corces Pando en su trabajo «Astrología y sueño en el *Persiles*».

1. Astronomía

Los aspectos en los que nos vamos a detener dentro del campo propiamente astronómico son los siguientes:

1.1. La tierra es el centro del cielo

La defensa del sistema ptolemaico es clara, III, 11, pág. 542:

> [...] y es que quiero que entiendas por verdad infalible que la tierra es centro del cielo.

Aunque a principios del siglo XVII era todavía normal admitir el sistema ptolemaico, porque el copernicano (1543) tardó siglos en imponerse, sin embargo, dada la seguridad con que se hace, parece que es más adecuado adscribir el texto estudiado a época anterior a Copérnico. Sobre el sistema ptolemaico en el *Quijote* he tratado en *El verdadero autor*, págs. 378-379, a donde remito.

1.2. Definición de *centro*

En el pasaje del apartado anterior se da la definición de *centro*, III, 11, págs. 542-543:

> Llamo centro un punto indivisible a quien todas las líneas de su circunferencia van a parar.

Esta definición pone de manifiesto que el autor había estudiado geometría y astronomía.

1.3. Los antípodas

En el parlamento de Bartolomé se hace referencia a los antípodas, III, 11, págs. 541-542:

> Pero de lo que más me admiro es que, debajo de nosotros, hay otras gentes, a quien llaman antípodas, sobre cuyas cabezas los que andamos acá arriba, traemos puestos los pies, cosa que me parece imposible, que, para tan gran carga como la nuestra, fuera menester que tuvieran ellos las cabezas de bronce.

En su nota comenta Romero: «En los primeros años del siglo XVII, cuando los grandes viajes de descubrimientos habían sido realizados en su casi totalidad, la evidencia de los antípodas se había ido naturalmente imponiendo, superando no pocas resistencias». Por mi parte, añado que eso ocurría ya un siglo antes, pues Vives fue un convencido de la existencia de los antípodas, defendiéndola en tres de sus obras latinas, por ejemplo en *Somnium et vigilia in Somnium Scipionis*, pág. 666:

> Hay hombres, asimismo, que moran en lugar diametralmente opuesto, a quienes llaman los griegos *antípodas*, porque tienen los pies en posiciones contrarias y entre ellos se interpone el punto medio de la tierra, que se llama centro, y el diámetro de la tierra oscila de unos a otros.

En el *Quijote* la referencia a los antípodas aparece en dos pasajes y en el «corpus shakesperiano» es frecuente. Para no repetir los textos, remito a *El verdadero autor*, págs. 382-385, así como a *Shakespeare y Cervantes*, pág. 384.

1.4. El número de los cielos

En dos pasajes se hace referencia a los diversos cielos, en III, 11, pág. 541:

> [...] viendo la inmensa grandeza destos cielos (que me dicen que son muchos o, a lo menos, que llegan a once)

y en II, 5, pág. 309:

> Pero lo que más me fatiga de ellos es que, por los once cielos que dicen que hay, te juro, Rutilio, que no me puedo persuadir que sean hermanos.

En el número once se incluyen los planetas entonces conocidos (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno), el sol, la luna, las estrellas fijas, el cristalino, el primer móvil y el empíreo.

Vives trató con amplitud de los cielos en *Somnium et vigilia in Somnium Scipionis*, págs. 652-665. En *La ilustre fregona* se describen los cielos con más detalle, cfr. el epígrafe 1 de esta obra «Filosofía, astronomía y mitología».

1.5. Estrellas fijas y planetas

A esta división se hace referencia en II, 14, pág. 378:

> Apostaré –dijo a esta sazón Mauricio a Transila, su hija– que se pone agora Periandro a describirnos toda la celeste esfera, como si importase mucho a lo que va contando el declararnos los movimientos del cielo. Yo, por mí, deseando estoy que acabe, porque el deseo que tengo de salir de esta tierra no da lugar a que me entretenga ni ocupe en saber cuáles son fijas o cuáles erráticas estrellas; cuanto más, que yo sé de sus movimientos más de lo que él me puede decir.

Así describe Vives los planetas en *Somnium et vigilia*, pág. 653.

> Esas estrellas, nosotros las llamamos errantes, que esa es la versión exacta de las que llaman planetas los griegos.

1.6. Cometa, o, por mejor decir, exalación

Así es descrito un cometa, I, 4, pág. 158:

> En esto vieron que hacia ellos venía corriendo una gran luz, bien así como cometa, o, por mejor decir, exalación que por el aire camina.

Vives explicó el origen de esa idea en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 2195:

> Aristóteles, libro I de "Meteorológicos", explica que estas estrellas se originan en la zona media del aire como resultado de una exhalación provocada por el fuego superior.

También aparece en el *Quijote*, II, 34, pág. 1003:

> [...] comenzaron a discurrir muchas luces por el bosque, bien así como discurren por el cielo las exhalaciones secas de la tierra que parecen a nuestra vista estrellas que corren.

1.7. Las guardas de la Osa Mayor

Tal es la denominación de las estrellas posteriores del cuadrilátero de la Osa Mayor, I, 7, pág. 183:

> La media noche sería, según el tanteo que el bárbaro Antonio hizo del norte y de las guardas, cuando llegaron a ella [la isla].

No puede caber duda de que el autor era experto en astronomía, como lo era Vives, que conocía a fondo la astronomía antigua, como lo puso de manifiesto en *Somnium et vigilia*. Téngase también presente que Vives preparó una edición del *Poeticon astronomicon* de Higino, con la finalidad de explicar la astronomía antigua en la universidad de París. Véase al respecto en el *Epistolario* lo que escribió a su amigo Juan Fort, págs. 108-109:

> Por eso, yo personalmente estando en París a punto de explicar en pública cátedra al mencionado Higino, quise que volviera a imprimirse en una edición mejor y con tipos mucho más agradables para los lectores. Pero si aún quedan algunos errores en este libro, no se nos culpe a nosotros, pues nos anticipamos a confesar que ni en un momento pudimos intervenir en la impresión.

1.8. El sol en su cenit

El calor excesivo es indicado por estar el sol en su cenit, IV, 2, pág. 637:

> Heríales el sol por cenit, a cuya causa, puesto que está más apartado de la tierra que en ninguna otra sazón del día, hiere con más calor y vehemencia.

Por la forma de expresar la idea, se percibe la afición del autor a la astronomía. El cenit es definido así en el *Diccionario* de la RAE: «Intersección de la vertical de un lugar con la esfera celeste, por encima de la cabeza del observador».

1.9. El *clima* de Noruega

La palabra *clima* no está utilizada en su significación habitual en IV, 13, pág. 698:

> Si llegamos a Roma, con una esfera te haré tocar con la mano la causa dese maravilloso efeto, tan natural en aquel clima como lo es en éste ser el día y la noche de venticuatro horas.

Su significado es el que define el *Diccionario* de la RAE en último lugar: «Espacio del globo terráqueo, comprendido entre dos paralelos, en los cuales la duración del día mayor del año se diferencia en determinada cantidad». Schevill y Bonilla (II, 318) comentan: «Con arreglo al sistema de Tolomeo, se colocaba entonces el *clima* décimo-nono alrededor del Norte, donde el día es de seis meses, y la noche de otros seis». El texto del *Persiles* implica unos conocimientos geográfico-astronómicos que Cervantes difícilmente podía tener.

1.10. La balanza igual de los equinoccios

La temperatura agradable es descrita por medio del bello recurso a la igualdad de los equinoccios, III, 2, pág. 447:

> Tenía suspenso el cielo el curso y sazón del tiempo en la balanza igual de los dos equinoccios: ni el calor fatigaba, ni el frío ofendía, y, a necesidad, tan bien se podía pasar la noche en el campo como en el aldea.

2. Astrología y sueños

Como he adelantado, seguiré en estos aspectos a Valentín Corces Pando, quien los ha unido en su trabajo «Astrología y sueño en el *Persiles*», aportando, eso sí, algunas matizaciones a su interpretación.

El tratamiento conjunto es justificado en estos términos[146]: «Es necesario sin embargo, hacer la salvedad que el sueño cervantino, no podía ser de otra manera, está ligado a la astrología, sometido a ella, es decir al curso y avatares de los cielos, y no alcanza a manumitirse y situarse como instancia propia», «En consecuencia existe un nexo profundo entre el sueño, su significación y la configuración de las estrellas».

[146] V. Corces Pando, «Astrología y sueño en el *Persiles*», págs. 292 y 295.

2.1. La astrología judiciaria

Mauricio, el astrólogo, expone con exactitud la forma de proceder la astrología y sus limitaciones, I, 13, pág. 219:

> Ya sabes, hermosa Transila, querida hija, cómo mis estudios y ejercicios, entre otros muchos gustosos y loables, me llevaron tras sí los de la astrología judiciaria, como aquellos que, cuando aciertan, cumplen el natural deseo que todos los hombres tienen [de saber], no sólo lo pasado y presente, sino lo por venir. Viéndote, pues, perdida, noté el punto, observé los astros, miré el aspecto de los planetas, señalé los sitios y casas necesarias para que respondiese mi trabajo a mi deseo, porque ninguna ciencia, en cuanto a ciencia, engaña: el engaño está en quien no la sabe, principalmente la del astrología, por la velocidad de los cielos, que se lleva tras sí todas las estrellas, las cuales no influyen en este lugar lo que en aquél, ni en aquél lo que en éste; y, así, el astrólogo judiciario, si acierta alguna vez en sus juicios, es por arrimarse a lo más probable y a lo más esperimentado.

En el mismo sentido se expresa otro astrólogo, Soldino, III, 18, pág. 599:

> No soy mago ni adivino, sino judiciario, cuya ciencia, si bien se sabe, casi enseña a adivinar.

Es cierto que en el Renacimiento las ideas astrológicas estaban bastante generalizadas, pero no todos las podían exponer con precisión y exactitud, tal como aparecen en esos textos. La primera obra conservada de astrología es la de Manilio, *Astronomica*, que Vives conocía bien, pues cita de él unos versos en *De disciplinis*, I, pág. 16:

> Esto ya lo advirtieron sabiamente en la antigüedad los hombres más destacados: el filósofo Aristóteles, en los libros de la *Filosofía Primera*, y los poetas Virgilio y Manilio. Este último dice:
> «El esfuerzo dio ingenio a los desgraciados, y a cada uno su
> destino le forzó, presionándolo, a cuidar de sí mismo»

Y el mismo Manilio dice:

> «Con circunstancias diversas creó la experiencia el arte».

Este último verso lo volvió a citar en *De disciplinis*, II, pág. 15:

> Por tanto, como compuso Manilio,
> «la experiencia llegó a crear el arte por medio de varias prácticas»

en otro pasaje emitió un juicio crítico sobre la obra de Manilio, II, pág. 143:

> El *Astronómico* de Manilio es grave, pero didaskalikón ("didáctico") y sin movimiento, cual Quintiliano describió a Arato. Nuestro Manilio, no obstante, usa a veces de un estilo más elevado y más vivo

y en otro aconsejó su lectura pero con precauciones, II, págs. 156-157:

> La *Astronomía* de Manilio contiene muchos detalles, desparramados por aquí y por allá, propios de la superstición y de la vanidad caldeas. Esta obra se ha de abordar no sin reflexión ni sin un guía que nos aconseje sobre los capítulos que deben evitarse

Por estas citas se comprueba el conocimiento perfecto que Vives tenía de la obra de Manilio, así como su postura ante la astrología.

Por lo demás, Vives conocía bien los aspectos técnicos de la astrología, pues así lo pone de manifiesto en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 507:

> Cuatro son las líneas principales que los astrólogos colocan en los nacimientos: el horóscopo, que es el signo que se levanta. Opuesto a él, el occidente, que dista diametralmente del horóscopo partes o grados. El mesuranio o parte media del cielo se halla situado entre el horóscopo y el ocaso. En la parte media del cielo opuesta a éste encuéntrase el cielo más bajo [...]. Los 'cardines' no son otra cosa que signos celestes que se examinan para emitir un juicio, de los cuales el primero es el horóscopo. A partir de él se enumeran los demás. El polo del horóscopo es de vida; el segundo de dinero o de esperanza; el tercero de los hermanos; el cuarto de los padres; el quinto de los hijos; el sexto de la salud; el séptimo del cónyuge; el octavo de la muerte. Estos datos proceden de las charlatanerías de Materno. Manilio en el libro II transmite cosas diferentes.

Sobre los aciertos de los astrólogos afirma Vives en la misma obra, pág. 514:

> Es preciso que acierte alguna vez quien de continuo está disparando. De las respuestas falsas de los astrólogos pocos se acuerdan, las acertadas son aclamadas como algo admirable.

Vives conocía bien a los tratadistas griegos, latinos y renacentistas de astrología, ya que cita a Ptolomeo, Manilio, Fírmico Materno, Pico de la Mirandola etc., todos ellos en griego y en latín. ¿Los conocía Cervantes?

2.2. Signo menguado

A los signos menguados se hace referencia en I, 2, pág. 134:

> En triste y menguado signo mis padres me engendraron, y en no benigna estrella mi madre me arrojó a la luz del mundo; y bien digo arrojó, porque nacimiento como el mío, antes se puede decir arrojar que nacer.

En su nota ofrece Romero la explicación: «signo, o sino, *menguado* equivale a 'últimos días de la presencia del sol en cada una de las doce casas del Zodíaco'. Se creía que los nacidos en tal tiempo estaban sujetos a destino infausto». Desde luego, el autor conocía el léxico de la astrología.

2.3. Causas de los sueños

Al igual que en la astrología, Mauricio expone con conocimiento de causa las causas de los sueños, I, 18, págs. 248-249:

> El cual [sueño], según a mi parecer, no me vino por algunas de las causas de donde suelen proceder los sueños, que, cuando no son revelaciones divinas o ilusiones del demonio, proceden o de los muchos manjares que suben vapores al cerebro, con que turban el sentido común, o ya de aquello que el hombre trata más de día. Ni el sueño que a mí me turbó cae debajo de la observación de la astrología, porque, sin guardar puntos ni observar astros, señalar rumbos ni mirar imágenes, me pareció ver visiblemente que, en un gran palacio de madera, donde estábamos todos los que aquí vamos, llovían rayos del cielo que le abrían todo y, por las bocas que hacían, descargaban las nubes, no sólo un mar, sino mil mares de agua; de tal manera, que, creyendo que me iba anegando, comencé a dar voces y a hacer los mismos ademanes que suele hacer el que se anega; y aun no estoy tan libre deste temor que no me queden algunas reliquias en el alma. Y como sé que no hay más cierta astrología que la prudencia, de quien nacen los acertados discursos, ¿qué mucho que, yendo navegando en un navío de madera, tema rayos del cielo, nubes del aire y aguas de la mar?

A propósito de este pasaje, Corces Pando propone las siguientes fuentes[147]: «Sin embargo, con todas las reservas posibles, creemos que de alguna manera Cervantes refleja la influencia de dos importantes autores en las ciencias oníricas: Artemidoro y Cardano, que tuvieron una amplia difusión en el Siglo de Oro; articulando complejas teorías sobre los sueños y sentando las bases de la técnica adivinatoria de esta época».

En esta materia, la obra fundamental es *La interpretación de los sueños* de Artemidoro, que, por cierto, no estaba traducida al español. Corces Pando menciona una traducción al italiano de 1542, pero no creo que la conociera Cervantes en su «milagroso»

[147] V. Corces Pando, «Astrología y sueño en el *Persiles*», pág. 302.

paso por Italia, en el que aprendió todo lo divino y lo humano y en poco tiempo. Y lo mismo puede decirse de la obra de Cardano, escrita en latín y no traducida.

Vives conocía bien todo lo referente al sueño y a los sueños, pues trató de ellos con amplitud, desde el punto de vista de la psicología, en *De anima et vita*. Entre los aspectos tratados, figuran la forma de producirse los sueños y sus causas o procedencia, incluyendo los divinos y los diabólicos, págs. 188-193. Damos solo el inicio del largo pasaje, pág. 188:

> Los ensueños revelan claramente que existe en el interior alguna cosa distinta del cuerpo y del alma vegetativa y de los órganos sensoriales del cuerpo, la cual siente y conoce los objetos ausentes y de algún modo los ve y oye. Las imágenes nacen en los efluvios del cerebro los cuales desde el corazón, como de la fuente, se le proveen a la cabeza.

Hemos ofrecido una muestra de las ideas de Vives acerca de los sueños, con las que queda claro el conocimiento que tenía de ese tema. Pero su interés por los sueños no termina ahí, porque también se ocupó de su aprovechamiento literario en *Somnium et vigilia in Somnium Scipionis*, donde narra el sueño que tuvo el propio Vives, pág. 605:

> La noche pasada, mis jóvenes estudiantes, mientras estaba preparando para vosotros la exposición del Sueño de Escipión, he aquí que el sueño, esa pequeña divinidad volátil, de golpe y voleo me introdujo en su morada y me mostró a Escipión en persona soñando [...]. Arrebatome, pues, el Sueño, como digo, o por hablar con mayor verdad, con mansedumbre y blandura me invitó a que le siguiese. Por veredas muy estrechas y por pasos muy remotos y mudo de toda luz, me condujo a las lagunas Meótidas.

He dado solo una muestra y aconsejo su lectura completa, porque es maravilloso. También trata de la interpretación de los sueños y sugiere al dios Sueño que podía mandar sus mensajes a los hombres cuando están en vigilia y no de forma enigmática, pág. 613:

> Y si es cierto que los dioses declaran su voluntad a los que sueñan, ¿cuánto más no estaría bien a su majestad y convendría a su beneficencia manifestarla no a los que duermen y a los que roncan, sino a los que están despiertos y con el seso bien alerta? ¿Y cuánto más congruente no fuera con la bienquerencia que ellos nos profesan no con signos enigmáticos susceptibles de interpretaciones contradictorias, y que necesitan un intérprete especializado, burlar el linaje humano y reírse de él manteniéndole vacilante entre la preocupación y el miedo, en una situación análoga a la que ahora estás tú ¡oh Somnorino!, sino notificarle la verdad pura y llana y manifestarse su voluntad de una manera inequívoca?

3. Conclusión

La importancia que la astronomía, la astrología y los sueños tienen en el *Persiles* se adecua mucho mejor a Vives que a Cervantes, porque el valenciano había estudiado

la entonces llamada *astrología* por formar parte del *quadrivium*. Hemos puesto de relieve que conocía bien la literatura astronómico-astrológica, así como la referente a los sueños, en su doble vertiente: la de la psicología y la de la interpretación.

XVIII. La pintura

1. *La pintura como la poesía*

En el capítulo que dedicamos a «La teoría literaria en el *Persiles* y en el *Quijote*», tomamos en consideración un pasaje del *Persiles* en el que se establece la estrecha relación entre pintura, poesía e historia, III, 14, págs. 570-571:

> La historia, la poesía y la pintura simbolizan entre sí y se parecen tanto que, cuando escribes historia, pintas y, cuando pintas, compones. No siempre va en un mismo peso la historia, ni la pintura pinta cosas grandes y magníficas, ni la poesía conversa siempre por los cielos. Bajezas admite la historia; la pintura, hierbas y retamas en sus cuadros y, la poesía, tal vez se realza cantando cosas humildes.

Lo que el autor hace en ese texto es recordar la *Poética* de Aristóteles y el *Arte poética* de Horacio, quien plasmó la clásica comparación «ut pictura poesis». Ese es el aspecto teórico y lo que vamos a hacer ahora es analizar cómo se concreta la teoría en tres manifestaciones prácticas, que resultan fundamentales en la estructura del *Persiles*, porque las tres están situadas en situaciones-clave del desarrollo argumental.

2. La recapitulación de las aventuras de los protagonistas plasmada en un cuadro

Después del recorrido de los dos primeros libros por tierras septentrionales, los protagonistas llegan a Lisboa, donde visitan a un famoso pintor, a fin de que en un gran cuadro plasme las anteriores peripecias, III, 1, págs. 437-439:

> Desde allí se fueron en casa de un famoso pintor, donde ordenó Periandro que, en un lienzo grande, le pintase todos los más principales casos de su historia. A un lado pintó la isla bárbara ardiendo en llamas y, allí junto, la isla de la prisión y, un poco más desviado, la balsa o enmaderamiento donde le halló Arnaldo cuando le llevó a su navío [...]. Pero, en lo que más se aventajó el pintor famoso, fue en el retrato de Auristela, en quien decían se había mostrado a saber pintar una hermosa figura, puesto que la dejaba agraviada, pues a la belleza de Auristela, si no era llevado de pensamiento divino, no había pincel humano que alcanzase.

Esta pintura explicativa de las aventuras vividas tiene sus antecedentes en la *Eneida*, donde Eneas visita un templo y encuentra pintados los episodios de la guerra de Troya, de los que doy una muestra, I, 450-463:

> Allí, entre la arboleda, se le ofrece una nueva sorpresa que le alivia
> de su temor primero. Allí comienza Eneas a cobrar esperanza en salvarse,
> y confía en que cambie su infortunio. Mientras al pie del espacioso templo,
> esperando a la reina, lo recorre todo con su mirada y admira la fortuna
> de la ciudad y la traza que se da cada artífice, y el primor de sus obras,
> ve pintados en el orden debido los combates de Troya, aquella guerra
> que en alas de la fama llega ya a todo el orbe,
> los Atridas y Príamo y Aquiles feroz para ambos bandos.
> Se para y entre llanto: «¿Qué lugar, dime Acates,
> qué región de la tierra no está llena de nuestros sufrimientos?
> Mira a Príamo. Aquí también el mérito tiene su recompensa.
> Aquí también hay lágrimas para las desventuras,
> la breve vida humana lancina el corazón. Desecha tu temor.

También pueden ser consideradas como antecedentes las descripciones de los grabados en el escudo de Aquiles (*Ilíada*, XVIII, 478-617) y en el de Eneas (*Eneida*, VIII, 624-731). Como muestra, ofrezco el comienzo de esta última, 626-639:

> Pues el señor del fuego, que sabe de presagios adivinos,
> a quien no se le oculta el porvenir, había labrado en él la historia
> de Italia y los triunfos de Roma. Estaba allí toda la descendencia
> del linaje de Ascanio y las guerras que había sostenido una por una.
> Había cincelado asimismo tendida sobre el verde antro de Marte a la loba
> [parida;
> retozan los dos niños gemelos, colgados de sus ubres juguetean
> y maman de la madre sin temor. Ella doblando su redondo cuello
> los lame uno tras otro y repule sus cuerpos con su lengua.
> Cerca de ellos había puesto a Roma y las sabinas arrebatadas contra toda
> [ley
> de entre toda la concurrencia sentada por las gradas mientras se
> [celebraban
> grandes juegos de circo. Al punto estalla nueva guerra
> entre el pueblo de Rómulo y el viejo Tacio y su severa Cures.
> Luego los mismos reyes dejando de luchar estaban en pies armados [...].

Precisamente esta es la descripción que tomó Vives como modelo para describir el escudo de Cristo en *Clypei Christi descriptio*, pág. 286:

> Parece bien que, puesto que voy a escribir de Cristo, Emperador universal, Señor de los ejércitos, beligerante, victorioso y triunfador describa antes con mano lenta y amorosa el escudo que embrazó, labrado por ingenio divino, así como Virgilio describe el escudo de Eneas, obra de Vulcano, insigne no solamente por el primor de su manufactura, sino también por sus vislumbres proféticos. Y así fue como a ese Caudillo nuestro, al iniciar sus milicias, Dios, que es la suma bondad y grandeza, le entregó un escudo fabricado de simple cuero. Ese escudo, a la vez que con su macizo volumen sostenía y defendía la universalidad de las cosas creadas, contenía también y reproducía las imágenes y representaciones de todas las cosas. En su envés estaba representada toda la progenie de los patriarcas, a quienes todo acaecía en figura; allí, los dichos y los hechos de los fuertes profetas y de los varones santos; allí el elemento primordial y el origen del cielo y de la tierra [...].

Así, pues, nadie mejor que Vives podía hacer la descripción de la pintura con los sucesos vividos por Persiles y sus compañeros.

3. El retrato de Auristela

El segundo pasaje es el relativo al retrato que hizo un pintor para que lo viese el duque de Nemurs, pues quería conocer a la mujer más hermosa para casarse con ella. Periandro no accedió a la solicitud de retratarla, pero al pintor le bastó con haberla contemplado, III, 13, pág. 570:

> Bien quisiera, señor, rogaros que os detuviérades un poco en este lugar, siquiera hasta la noche, porque mi pintor con comodidad y de espacio pudiera sacar el retrato del rostro de vuestra hermana, pero bien os podéis ir a la paz de Dios, porque el pintor me ha dicho que, de sola una vez que la ha visto, la tiene tan aprehendida en la imaginación que la pintará a sus solas tan bien como si siempre la estuviera mirando.

El retrato de Auristela será encontrado por los peregrinos colgado de un árbol en las afueras de Roma, IV, 2, pág. 637:

> [...] alzó acaso los ojos Auristela y vio pendiente de la rama de un verde sauce un retrato, del grandor de una cuartilla de papel, pintado en una tabla, no más del rostro de una hermosísima mujer; y, reparando un poco en él, conoció claramente ser su rostro el del retrato y, admirada y suspensa, se le enseñó a Periandro.
>
> A este mismo instante dijo Croriano que todas aquellas hierbas manaban sangre, y mostró los pies en caliente sangre teñidos. El retrato, que luego descolgó Periandro, y la sangre que mostraba Croriano, los tuvo confusos a todos y en deseo de buscar así el dueño del retrato como el de la sangre. No

> podía pensar Auristela quién, dónde o cuándo pudiese haber sido sacado su rostro, ni se acordaba Periandro que el criado del duque de Nemurs le había dicho que el pintor que sacaba los de las tres francesas damas sacaría también el de Auristela con no más de haberla visto, que, si de esto él se acordara, con facilidad diera en la cuenta de lo que no alcanzaba.

Poco después el duque de Nemurs y Arnaldo, los dos enamorados de Auristela, reclamarán la propiedad del retrato, que Periandro había descolgado del árbol y que guardaba celosamente. De esta forma, el retrato de Auristela se convertirá en el hilo conductor de la trama en su parte final. El retrato vuelve a aparecer en IV, 6, págs. 659-660:

> [...] y sucedió que, pasando un día por una calle que se llama Bancos, vieron en una pared della un retrato entero de pies a cabeza de una mujer que tenía una corona en la cabeza, aunque partida por medio la corona, y, a los pies un mundo, sobre el cual estaba puesta. Y, apenas la hubieron visto, cuando conocieron ser el rostro de Auristela, tan al vivo dibujado, que no les puso en duda de conocerla.
>
> Preguntó Auristela, admirada, cúyo era aquel retrato, y si se vendía acaso. Respondióle el dueño (que, según después se supo, era un famoso pintor) que él vendía aquel retrato, pero no sabía de quién fuese; sólo sabía que otro pintor, su amigo, se le había hecho copiar en Francia, el cual le había dicho ser de una doncella estranjera que en hábitos de peregrina pasaba a Roma.

A partir de ahí se inicia una auténtica subasta por hacerse con el retrato, queriendo pagar enormes cantidades tanto Arnaldo como el duque de Nemurs, IV, 6, pág. 661:

> Apenas se hubo quitado de allí el coche, cuando se llegó al dueño del retrato Arnaldo, en sus hábitos de peregrino, y dijo:
>
> –Yo soy el que os ofrecí los mil escudos por este retrato: si le queréis dar, traedle y venidos conmigo, que yo os los daré luego de oro en oro.
>
> A lo que otro peregrino, que era el duque de Nemurs, dijo:
>
> –No reparéis, hermano, en precio, sino veníos conmigo y proponed en vuestra imaginación el que quisiéredes, que yo os le daré luego de contado.

Pero el gobernador de Roma se incautó del retrato, IV, 6, pág. 662:

> Pasó en esto por Bancos el gobernador de Roma, oyó el murmurio de la gente, preguntó la causa, vio el retrato y vio las joyas, y, pareciéndole ser prendas de más que de ordinarios peregrinos, esperando descubrir algún secreto, las hizo depositar y llevar el retrato a su casa, y prender a los peregrinos.

Al final, Periandro encuentra al pintor y le ofrece cien escudos por lo que pudiera pasar con el gobernador, IV, 6, pág. 663:

> Acudió el pintor a buscar a Periandro y a contarle todo el suceso de la venta y del temor que tenía no se quedase el gobernador con el retrato, el cual, de un pintor que le había retratado en Portugal de su original, le había él comprado en Francia, cosa que le pareció a Periandro posible, por haber sacado otros muchos en el tiempo que Auristela estuvo en Lisboa. Con todo eso, le ofreció por él cien escudos, con que quedase a su riesgo el cobrar. Contentóse el pintor y, aunque fue tan grande la baja de [mil a ciento], le tuvo por bien vendido y mejor pagado.

En su encuentro con el gobernador Periandro le regala el retrato que había pagado, porque le pareció que sería un buen dueño, IV, 7, págs. 675-676:

> El retrato es de Auristela, mi hermana; los peregrinos pueden tener joyas mucho más ricas; esta cruz es mía y, cuando me dé el tiempo lugar y la necesidad me fuerce, diré quién soy, que el decirlo agora no está en mi voluntad, sino en la de mi hermana. El retrato que vuesa merced tiene ya se lo tengo comprado al pintor por precio convenible, sin que en la compra hayan intervenido pujas, que se fundan más en rancor y en fantasía que en razón.
>
> El gobernador dijo que él se quería quedar con él por el tanto, por añadir con él a Roma cosa que aventajase a las de los más excelentes pintores que la hacían famosa.
>
> –Yo se le doy a vuesa merced –respondió Periandro–, por parecerme que, en darle tal dueño, le doy la honra posible.
>
> Agradecióselo el gobernador y aquel día dio por libres a Arnaldo y a el duque y les volvió sus joyas, y él se quedó con el retrato, porque estaba puesto en razón que se había de quedar con algo.

No puede caber duda de la importancia que la pintura tiene en el argumento del *Persiles*, así como de que su autor tenía gran sensibilidad para ella.

4. La pinacoteca de Hipólita

La cortesana Hipólita la Ferraresa tenía en su mansión una rica pinacoteca, IV, 7, pág. 670:

> Llamó Hipólita a dos doncellas suyas y a Zabulón el judío, que a todo se halló presente, y mandólas que guiasen a la lonja. Abrieron la sala y, a lo que después Periandro dijo, estaba la más bien aderezada que pudiese tener algún príncipe rico y curioso en el mundo. Parrasio, Polignoto, Apeles, Ceuxis y Timantes tenían allí lo perfecto de sus pinceles, comprado con

> los tesoros de Hipólita, acompañados de los del devoto Rafael de Urbino y de los del divino Micael Angelo: riquezas donde las de un gran príncipe deben y pueden mostrarse. Los edificios reales, los alcázares soberbios, los templos magníficos y las pinturas valientes son propias y verdaderas señales de la magnanimidad y riqueza de los príncipes; prendas, en efeto, contra quien el tiempo apresura sus alas y apresta su carrera, como a émulas suyas, que, a su despecho, están mostrando la magnificencia de los pasados siglos.

Dos grupos de pintores formaban la colección de Hipólita: los griegos y los renacentistas. De los del primer grupo Parrasio, Timantes y Apeles aparecen también en el *Quijote*, II, 32, pág. 978. En el *Persiles* se añaden Polignoto y Zeuxis. De ellos, los menos conocidos son Parrasio y Timantes. De los renacentistas, Rafael es calificado de devoto y Miguel Ángel de divino, lo que indica que el autor tenía un conocimiento real de sus características, porque, como anota Romero: «Que me conste, no es frecuente, y menos constante, el recurso a este adjetivo para calificar a Rafael». Los dos son del tiempo de Vives. Si el autor hubiera sido Cervantes, era de esperar que nombrara a algún pintor más próximo a su época.

5. Vives y la pintura

Como hemos podido comprobar, la pintura juega un papel importantísimo en el *Persiles* y, ante este hecho, tenemos que preguntarnos si Cervantes tenía esa sensibilidad y los conocimientos necesarios para imaginar ese argumento. Como en tantos otros aspectos, no disponemos de documentación. Y ¿de Vives? Pues de Vives, sí. Él dedicó el Diálogo XXIII de su *Linguae latinae exercitatio*, precisamente, a la pintura y, como dialogante, aparece nada menos que Durero. El gran pintor tenía hecho un retrato de Escipión el Africano y Gryneo (de quien hemos tratado en el epígrafe «El itinerario por tierras septentrionales ignotas»)y Velio se lo quieren comprar, pág. 125:

> *Durero*.–Alejaos de aquí, pues no me compraréis nada, lo sé bien: y sois un impedimento para que se aproximen más cerca los compradores.
>
> *Gryneo*.–No es así, nosotros queremos comprar, con tal de que o bien dejes el precio a nuestro parecer e impongas tú el plazo, o bien al contrario, nosotros el plazo y tú el precio.

Ahora bien, ese diálogo escolar lleno de humor ¿responde a la realidad? Así es y, para demostrarlo, me voy a basar en el libro del erudito hispanista holandés Simon A. Vosters: *La dama y el humanista. Doña Mencía de Mendoza y Juan Luis Vives entre Flandes y Valencia*. Para la familia y estudios de Mencía en España, remito al libro de Valentín Moreno *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, págs. 264-271. Mencía era marquesa de Cenete y contrajo matrimonio con el conde Enrique de Nassau, un importante militar

de Carlos V y dueño de un castillo en Bredá (Flandes). Cuando murió Enrique, volvió a España y se casó con el duque de Calabria, viudo de Germana de Foix.

Por lo que se refiere a su relación con Vives, ya es mencionada en *De institutione feminae christianae* (1524), pág. 62:

> En mi ciudad estoy viendo crecer a Mencía Mendoza, hija del marqués de Zenete, que espero sea elogiada muy pronto

y también en *Linguae latinae exercitatio*, pág. 119:

> *Borja*.–Deja ahora, por favor, las visitas femeninas; si quieres hablar con una mujer, es preferible ir a la casa de Ángela Zabata con la que tendremos una conversación erudita.
>
> *Cabanilles*.–Si deseáis eso, ojalá estuviese aquí la marquesa de Zenete.

Pero la relación se hizo muy intensa en Bredá, como afirma Vosters[148]: «También Mencía tenía que apelar a Vives. Necesitaba alguien con quien pudiese traducir al español a los autores de la Antigüedad. Le parecía insuficiente la ayuda de su secretario Lasso de Oropesa. En 1537 nombró a Vives como su preceptor y consejero». Es claro, por tanto, que Vives ayudaba a Mencía en sus estudios de latín y, de hecho, en esos años escribió su gran obra *De anima et vita*, su método de aprendizaje de latín *Linguae latinae exercitatio*, así como el comentario alegórico *Bucolicarum Vergilii commentatio potissimum allegorica*. El castillo de Bredá se convirtió en un centro de estudios clásicos, en el que también sobresalió Martín Lasso de Oropesa, quien llevó a cabo la traducción de la *Farsalia* de Lucano bajo el título de *La hystoria que escrivió en latín el poeta Lucano: trasladada en castellano* (h. 1540). Para concocer la actividad intelectual que se desarrollaba en el castillo resulta interesante lo que dice Lasso de Oropesa en la Dedicatoria del libro y que reproduce Vosters[149]: «En la dedicatoria, dirigida a don Pedro de Guevara, de su traducción española de la *Farsalia*, publicada en Amberes hacia 1540, alaba: "la excelencia que su señoría (es decir doña Mencía) tiene en la lengua castellana... y en la latina". Hablando del español asegura "haber muchas veces oído decir al insigne doctor... Vives... que conoce muy pocos en nuestros tiempos (aun entre los varones afamados) que tan propiamente la sientan y la escriban".

Otro aspecto de la relación Vives/Mencía es el artístico, que es el que más nos interesa ahora. Mencía y su esposo eran coleccionistas de obras de arte y, de hecho, Vives habla del museo que tenían. Vosters reproduce la cita de *De anima et vita*[150]: «En el capítulo sobre el oído (libro I, cap. 5) observa:

---

[148] S. Vosters, *La dama y el humanista [...]*, pág. 146.
[149] S. Vosters, *La dama y el humanista [...]*, págs. 148-149.
[150] S. Vosters, *La dama y el humanista [...]*, págs. 152-153.

> [...] yo vi en el museo de doña Mencía, marquesa del Cenete, un globo de oro, sin abolladura alguna, que producía un sonido interior por las partículas u hojas de oro que la formaban. Pero este extraño fenómeno explicábase porque la lámina interior de oro era muy delgada y sacudida por las partículas exteriores, agitaba el aire y producía el sonido».

En este sentido, tiene interés otra cita de Vosters[151]: «Según Mayans, Enrique III abrigaba el plan de decorar su palacio de Bredá con un tapiz que eternizaba una escena de la *Pharsalia*». Se puede suponer fácilmente que la idea del tapiz procedía de Vives y que estaría en relación con el tapiz de la *Eneida*. Lo que es seguro es que Mencía encargaba a Vives la adquisición de pinturas y nada menos que del Bosco, tal como recoge Vosters[152]: «En octubre de 1539 Mencía mandó a Arnao del Plano, su encargado de negocios en Amberes, comprar dos lienzos del Bosco, uno de los cuales es el Carro. Esta tabla nunca llegó a España, pues Mencía le mandó: "saber si hay otro *Carro* como el que se quebró de Jerónimo Bosque". Ignoramos si logró en el propósito. Solo aprenderemos que los dos lienzos de Maarten van Heemskerk en Haarlem que Mencía le encargó a Vives, con otros objetos de arte destinados a Mencía naufragaron camino de España. De los dos Carros que existen en España, el del Prado no es del maestro, quizás sea copia de taller o imitación».

La conclusión que hay que sacar de todo lo anterior es que Vives entendía mucho de pintura y que conocía el trato conveniente para comprarla a los pintores, por lo que estaba motivado para poder escribir el *Persiles*, en el que un retrato forma parte fundamental de la trama.

XIX. Otros aspectos del contenido

1. Derecho

1.1. Agravio y afrenta

En un amplio pasaje se discute la diferencia entre agravio y afrenta, III, 9, págs. 513-514:

> Supo asimismo cómo su contrario había heredado el estado de su padre y que había muerto en amistad de su padre de Antonio, a causa que, con infinitas pruebas, nacidas de la intrincada seta del duelo, se había averiguado que no fue afrenta la que Antonio le hizo, porque las palabras que en la pendencia pasaron fueron con la espada desnuda y la luz de las armas quita la fuerza a las palabras y, las que se dicen con las espadas desnudas, no afrentan, puesto que agravian y, así, el que quiere tomar venganza dellas no se ha de entender que satisface su afrenta, sino que castiga su agravio, como se mostrará en este

[151] S. Vosters, *La dama y el humanista [...]*, pág. 149.
[152] S. Vosters, *La dama y el humanista [...]*, pág. 127.

> ejemplo. Prosupongamos que yo digo una verdad manifiesta; respóndeme un desalumbrado que miento y mentiré todas las veces que lo dijere y, poniendo mano a la espada, sustenta aquella desmentida. Yo, que soy el desmentido, no tengo necesidad de volver por la verdad que dije, la cual no puede ser desmentida en ninguna manera, pero tengo necesidad de castigar el poco respeto que se me tuvo; de modo que el desmentido desta suerte, puede entrar en campo con otro, sin que se le ponga por objeción que está afrentado y que no puede entrar en campo con nadie hasta que se satisfaga, porque, como tengo dicho, es grande la diferencia que hay entre agravio y afrenta. En efeto, digo que supo Antonio la amistad de su padre y de su contrario, y que, pues ellos habían sido amigos, se habría bien mirado su causa.

Esa diferencia había sido establecida en el derecho romano y era aplicada, especialmente, en los duelos. También se hace la distinción en el *Quijote*, II, 32, pág. 974. En la edición de Rico se citan textos de Ulpiano, Justiniano y Bonifacio VIII: demasiada altura para un Cervantes, que no había estudiado derecho. Para Vives, en cambio, esas disquisiciones le eran familiares, pues había aprendido el derecho romano casi en la niñez, tal como escribió en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 2092:

> Me viene al pensamiento que se lo oía decir, siendo casi un niño, a mi tío Enrique Marco cuando él, jurisprudente de enorme sutileza, me explicaba en mi ciudad natal las "Instituciones del emperador Justiniano".

1.2. La *mejora* en los testamentos

El término *mejora* es empleado con significación jurídica en II, 5, págs. 305-306:

> En albricias del sí que me has de traer de esta embajada que llevas, te mando una mejora en tu suerte que, si eres discreta, como lo eres, no has de acertar a desearla mejor.

El *Diccionario* de la RAE la define como: «Porción que de sus bienes deja el testador a alguno o algunos de sus hijos o nietos, además de la legítima estricta». La idea encerrada en la mejora se ve reforzada por el juego fónico *mejora*/*mejor*.

1.3. Lenguaje jurídico aplicado al amor

En varios pasajes del *Persiles* se aplica al amor el lenguaje propio del derecho. Así, en II, 4, pág. 300:

> Sucedió, pues, que casi de industria dio lugar Sinforosa a que Periandro se viese solo con Auristela, deseosa que se diese principio a tratar de su causa y a la vista de su pleito, en cuya sentencia consistía la de su vida o muerte

en II, 5, pág. 303:

> Estaba también Sinforosa con deseo de saber qué auto se había proveído en la audiencia de Amor en la primera vista de su pleito

en II, 6, págs. 313-314:

> [...] pero Sinforosa, antes de tratar de su causa, quiso tratar de la de su padre, imaginándose que, con aquellas nuevas que a Auristela llevaba, tan dignas de dar gusto, la tendría de su parte, en quien pensaba estar el todo de su buen suceso.

En el primer pasaje, anota Romero: «C. recurre con relativa frecuencia al lenguaje especial forense [...]. No se trata, desde luego, de algo que lo "caracterice" a él precisamente: la literatura de la época está llena de frases parecidas». Pero la frecuencia en ese lenguaje es indicio de la afición y conocimiento del derecho por parte del autor.

2. Medicina

2.1. Contra los médicos

Periandro se enfada por la ignorancia del médico, al no darse cuenta del embarazo de Isabela, IV, 1, pág. 627:

> Pero lo que a él le había descontentado era la junta del bautismo, casamiento y la sepultura, y la ignorancia del médico, que no atinó con la traza de Isabela ni con el peligro de su tío.

Vives criticó duramente a los médicos en varios pasajes de sus obras. También lo hizo en el *Quijote* y en la *Philosophía antigua poética*. Pueden verse los textos en *El verdadero autor*, págs. 357-358 y en el epígrafe 5 del capítulo «Otros aspectos del contenido» de la *Philosophía*. Como muestra, pondremos un pasaje de *De disciplinis*, II, pág. 206:

> Las equivocaciones de un médico ¿quién las corregirá? ¿Quién proporcionará un remedio al hombre muerto?

2.2. Los pulsos declaran la enfermedad

Ante la indisposición de Auristela, el narrador ofrece una acertada observación médica, II, 3, pág. 291:

> [...] como los pulsos son lenguas que declaran la enfermedad que se padece [...].

La feliz metáfora médico-lingüística revela los conocimientos médicos del autor. Recuérdese que Vives se ocupó con amplitud de la medicina en *De disciplinis*.

3. Costumbres romanas

3.1. Los triunfos romanos

La fiesta de los pescadores es comparada con los triunfos romanos, II, 12, pág. 357:

> La fiesta de mis pescadores, tan regocijada como pobre, excedió a las de los triunfos romanos, que, tal vez en la llaneza y en la humildad suelen esconderse los regocijos más aventajados.

Esa comparación, que parece fuera de lugar, tiene explicación con Vives, muy aficionado a servirse de ella. Lo hizo en una de sus obras primerizas, *Jesu Christi triumphus*, donde el triunfo de Cristo en su resurrección es comparado con el triunfo de los generales romanos. También da detalles sobre esa celebración romana, pág. 261:

> Si el general pusiese fuera de combate en una sola batalla cinco mil enemigos y salvase la mayor parte de su ejército, merezca los honores del triunfo.

Aparece en el *Quijote* y lo comento en *El verdadero autor*, pág. 220.

3.2. Epitafio portugués-romano

En la tumba del caballero portugués Manuel de Sosa Coitiño se puso el siguiente epitafio, III, 1, pág. 437:

> Aquí yace viva la memoria del ya muerto Mauel de Sosa Coitiño, caballero portugués, que, a no ser protugués, aún fuera vivo. No murió a las manos de ningún castellano, sino a las del amor, que todo lo puede. Procura saber su vida y envidiarás su muerte, pasajero.

El *pasajero* recuerda la fórmula *siste viator* (*detente pasajero*) de las inscripciones romanas.

3.3. El repudio romano

Periandro aconseja al polaco dejar a su mujer, III, 7, pág. 502:

> Vivid lejos della, y viviréis; lo que no haréis estando juntos, porque moriréis continuo. La ley del repudio fue muy usada entre los romanos.

Romero comenta: «Se trata, claro está, de cosas consabidas, para las que parece inútil buscar "una fuente"». En mi opinión, creo que no es tan «consabido» que el repudio fue muy usado entre los romanos. Vives sí que lo sabía, porque dominaba el derecho romano. En esa breve cita hay dos figuras retóricas: poliptoton y antítesis.

3.4. La fiesta de Venus y de la Virgen

Al llegar a Talavera, había preparativos para celebrar las fiestas de la Monda, III, 6, págs. 483-484:

> La ida de Trujillo fue de allí a dos días, la vuelta de Talavera, donde hallaron que se preparaba para celebrar la gran fiesta de la Monda, que trae su origen de muchos años antes que Cristo naciese, reducida por los cristianos a tan buen punto y término que, si entonces se celebraba en honra de la diosa Venus por la gentilidad, ahora se celebra en honra y alabanza de la Virgen de las vírgines.

Consistían esas fiestas en que las parroquias presentaban grandes cirios a la Virgen del Prado. Lo significativo del pasaje es que el autor se remonta a los tiempos romanos para equiparar el culto de Venus con el de la Virgen. Romero, siguiendo al especialista en esos temas, Julio Caro Baroja, corrige esa asimilación, atribuyéndola a la diosa Ceres. De todas formas, el pasaje denota un gran interés por la historia de las religiones, que me parece impropio de Cervantes.

4. Lenguaje universitario

El lenguaje propio de las oposiciones a cátedra es aplicado al amor, III, 16, pág. 588:

> Era Rubicón varón viudo y que tenía hijo de casi veinte y un años, gentil hombre en estremo, y de mejores condiciones que el padre; tanto, que si él se hubiera opuesto a la cátedra de mi señora, hoy viviera mi señor el conde y mi señora estuviera más alegre.

Romero en su nota comenta: «El uso del lenguaje especial universitario aplicado –como el jurídico, p. ej.– al amor era cosa corriente en la época». A mí me parece, por el contrario, que el lenguaje de las oposiciones a cátedras era propio de universitarios.

En el Prólogo, pág. 120, es utilizado el término *victor*:

> Que en verdad a mi burra se le ha cantado el víctor de caminante más de una vez.

Era el término que se aplicaba al ganador de una cátedra.

5. Contra la adulación

En la isla a la que llega Renato no existe la adulación, II, 19, pág. 412:

> ¡Oh silencio, voz agradable a los oídos, donde llegas sin que la adulación ni la lisonja te acompañen!

Vives se mostró contrario a la adulación en *Linguae latinae exercitatio*, pág. 102:

> Pero el vicio principal de palacio es la adulación de cada uno para con todos los demás y, lo que es peor, para consigo mismo

y en *De Europae dissidiis et Republica*, pág. 34:

> En este número el principal papel lo detentan los aduladores, ponzoña muy perniciosa para los poderosos´.

De igual forma en el *Quijote*. Véase *El verdadero autor*, págs. 271-272.

6. Contra el vulgo

Renato, en la isla, pone de relieve el engaño en el que se mueve el vulgo, II, 19, pág. 412:

> [...] y lo más que dejó fue la honra, pues la dejó al vano discurso del vulgo, casi siempre engañado, pues con su huida confirmaba su yerro y el mío

y se corrobora en III, 9, pág. 522:

> Diga lo que quisiere –dijo el conde–; que, si el vulgo siempre se engaña, también quedará engañado en lo que de vos pensare.

Vives criticó el proceder del vulgo, esto es, la masa de hombres que no piensa, en numerosos pasajes de sus obras, como en *Introductio ad sapientiam*, pág. 15:

> Por lo cual son perjudiciales las convicciones del vulgo que juzga muy torpemente de las cosas

en la misma obra, pág. 23:

> Así, pues, vemos que sucede con frecuencia que el honor huye muy veloz de quien por encima de todo trata de conseguirlo y se acoge a aquel que lo menospreciaba. También ésta es la forma de proceder del vulgo

y en *De pacificatione*, pág. 333:

> ¿Y te llamaremos con verdad sabio y bueno, y te preferiremos a nosotros mismos, cuando en la valoración de las cosas no distas de cualquier marinero, de la hez del vulgo o de un esclavo de ínfima categoría?

Puede verse *El verdadero autor*, págs. 277-278. Y *Shakespeare y Cervantes*, págs. 242-243 y 389-390.

7. La arrogancia de los españoles

A ella se hace referencia al llegar a la ciudad de Luca, III, 19, págs. 610-611:

> Allí, más que en otra parte ninguna, son bien vistos y recebidos los españoles, y es la causa que en ella no mandan ellos, sino ruegan y, como en ella no hacen estancia de más de un día, no dan lugar a mostrar su condición, tenida por arrogante.

Vives señaló la arrogancia de los soldados españoles, precisamente en Italia, en *De Europae dissidiis et Republica*, pág. 63:

> *Polipragmon*.– Los italianos dicen que la dura y cruel insolencia de los soldados españoles no se puede soportar ya más en Italia.
>
> *Tiresias*.– ¡Qué clase de hombres, por los dioses! ¡Has nombrado al soldado español! Ciertamente todos los soldados son muy impulsivos, arrogantes y de costumbres muy desarregladas. ¿Acaso puede soportar a un soldado incluso su propio padre? Ahora bien, los soldados españoles aventajan a los demás en maldad, en dureza de expresión, en crueldad en palabras y en acciones, no sé si por esa serie tan continuada de victorias.

8. Henares y Tajo

Se comete el error de hacer confluir esos dos ríos, III, 8, pág. 511:

> [...] vieron la junta, los besos y abrazos que se daban los dos famosos ríos Henares y Tajo.

El Henares desemboca en el Jarama. Es difícil explicar el error en Cervantes, por pasar el Henares por su ciudad natal.

XX. Los nombres de los personajes

Sobre el significado de los nombres de los personajes del *Persiles* hay dos importantes trabajos: el de Clark Colahan, «Towards an Onomastics of Persiles/Periandro and Sigismunda/Auristela» y el de Dominique Reyre «Estudio onomástico» dentro del libro de Jean-Marc Pelorson *El desafío del Persiles*.

En el inicio de este último, D. Reyre hace unas interesantes observaciones introductorias sobre la onomástica[153]: «En el complejo montaje de la historia de Los trabajos de Persiles y Sigismunda, los nombres de los personajes constituyen los elementos fijos y las piezas claves del armazón del relato [...]. Pero hay más: dichos nombres no solo sirven de norte al lector, sino que también guían la pluma del mismo autor que escribe las frases de su novela parafraseando los nombres propios de sus personajes, bien desarrollando los temas contenidos en sus etimologías, o bien reiterando sus sílabas en voces consonantes que repercuten en eco sus cualidades sonoras mediante un acopio de retruécanos, de juegos paranomásticos y antifrásticos, de antonomasias, y otros tantos procedimientos lúdicos [...]. Ya se habrá dado cuenta el lector del presente estudio de que Cervantes crea los nombres de sus personajes jugando, bromeando a veces, y divirtiéndose siempre. Para ello, se deja simplemente llevar por la homofonía y las asociaciones paronomásticas, creando con ellas etimologías que aporten la prueba del carácter motivado de los nombres de sus personajes».

De estas observaciones previas de D. Reyre se deduce que el autor fue «buen onomaturgo ('forjador de nombres')», como le llama en pág. 99. Y ¿cómo forja esos nombres? Pues, mediante las etimologías y las paronomasias, esto es, por procedimientos lingüísticos y retóricos, lo que equivale a decir que el autor fue lingüista y retórico. Yo me pregunto si todo eso se puede aplicar a Cervantes.

A quien se puede aplicar con toda seguridad es a Vives, pues está bien documentado que fue un extraordinario lingüista y un extraordinario retórico, como veremos en el capítulo «Retórica». Pero, ¿fue también creador de nombres? Pues sí que lo fue, como se puede comprobar en los *Diálogos* de su *Linguae latinae exercitatio*, donde crea numerosos nombres parlantes, esto es, con un significado implícito en el propio nombre, como ocurre también en el *Persiles*. Al significado de los nombres de *Linguae latinae exercitatio* ha dedicado un completo y pormenorizado estudio Mª Pilar García Ruiz en su edición crítica. Son siete densas páginas, de las que daremos solo algunas

[153] D. Reyre, «Estudio onomástico», págs. 97 y 104.

muestras, recomendando su lectura completa, dada la importancia de esta concordancia entre Vives y el *Persiles*. Al inicio de su estudio afirma M. P. García Ruiz[154]: «Uno de los elementos que constituyen la clave de la interpretación de la obra es la identificación de los personajes [...]. Cada nombre dice mucho más de lo que parece sobre su personaje, situándonos en el contexto del que procede. En todos ellos la relación nombre-función es determinante y contribuye a la intelección del diálogo». Veamos algunos ejemplos: «Filópono [...] lleva un nombre parlante "amante del esfuerzo"», pág. 39. «Nepotulus hace gala de la etimología de su nombre 'libertino'», pág. 40. «Clodius padece mal de amores y anda demacrado y fuera de sí, lo que podría ser una alusión a la conducta de los hermanos Clodio y Clodia», pág. 40. «Los nombres de los protagonistas de Schola, Tyro y Spudaeus, son parlantes: Tyro 'el novato' o 'aprendiz' y Spudaeus, 'el responsable'», pág. 41.

Se podrían poner muchos más ejemplos, pero creo que los ofrecidos son suficientes para captar la forma de poner Vives nombres a los personajes de sus obras. No puede caber la menor duda de que Vives fue un «forjador de nombres» (D. Reyre) como también lo fue el autor del *Persiles*. Pueden compararse los textos que hemos presentado de D. Reyre y M. P. García Ruiz.

En el artículo citado, Cl. Colahan estudia solamente los nombres de los protagonistas Persiles/Periandro y Sigismunda/Auristela; en él, además de la etimología, ofrece una interpretación alegórica, en la que se fusiona el mundo griego y el bíblico. En Auristela, «Estrella de oro», descubre la evocación de la Virgen María y también de Atenea, mientras que en Persiles reconoce a Perseo y a Cristo. Así concluye su argumentación[155]: «Perseus (Persiles), el arquetipo del virtuoso, héroe templado y prefigurador de Cristo en la fusión medieval de la mitología cristiana y clásica, es abandonado para tomar en consideración a Periandro, gobernante histórico y hombre que se convierte en completo por incorporar en sí mismo las tradicionales virtudes femeninas. La cristianizada Atenea (Sigismunda) expresa la idea de victoria a través de la sabiduría y la evitación de la violencia insensata, dos cualidades de María, pero es más visible en el mundo como belleza de cuerpo y de alma, la estrella de oro que guía a los hombres hacia todo lo que es celestial».

D. Reyre estudia por oden alfabético todos los nombres del *Persiles*. Una primera observación que se puede hacer sobre ellos es que un elevado número tiene origen latino o griego, lo que pone de manifiesto la afición del autor al mundo clásico. Son los siguientes: Carino, Claricia, Claudino Rubicon, Clodio, Cloelia, Corsicurvo, Cratilo, Domicio, Eusebia, Eustoquia, Feliciana, Félix Flora, Hipólita, Lampidio, Maximino, Periandro, Pirro, Policarpo, Renato, Rosamunda, Rosario, Rubertino, Rutilio, Selviana, Sinforosa, Solercio, Sulpicia, Taurisa, Tozuelo, Transila.

---

[154] M. P. García Ruiz, *Juan Luis Vives. Los Diálogos (Linguae latinae exercitatio)*, págs. 38-39.

[155] Cl. Colahan, «Towards an Onomastics of Persiles/Periandro and Sigismunda/Auristela», pág. 38.

Nos detendremos en las observaciones que sobre algunos hace D. Reyre:

–Auristela. Sobre ella afirma D. Reyre: «Esta 'estrella de oro' lleva un nombre simbólico de su castidad (recuerdo de la iconografía de la Virgen María cuya virginidad perpetua –antes, durante y después de su parto– está figurada por las tres estrellas de su velo) y de su papel de guía de peregrinos. Numerosos juegos en torno al tema del nombre del personaje (astro, cosa del cielo, norte y brújula de peregrinos, etc.) y a sus sonoridades (Auristela, Aurora, áurea, oro, etc.)», pág. 110.

–Claudino Rubicón. «Nombre de la gens *Claudia*, pero sobre todo de *claudus*, 'cojo', con el sentido moral de *claudicare*, 'proceder defectuosamente' (*Cor*. 153). El significado reprobatorio de este nombre queda confirmado con el apellido Rubicón, de *rubicundus* 'rubio, rojizo, colorado' (*Cor*. 515), simbólico del fuego devastador de la pasión de un personaje dado a aventuras amorosas. Insistimos en el tema de la claudicación (reiterado por Cervantes en el nombre Clodio), que corresponde en griego con la voz *skandalizein* 'escandalizar', o sea 'caer en un obstáculo' (*skandalon*) o 'hacer caer en los demás', colmo de la maldad en el Evangelio (Mt, 18, 8-9)», pág. 112.

–Clodio. «Posible recuerdo de Publio Clodio Pulcro, político corrupto, desterrado por Cicerón», pág. 112. Vives lo hace personaje en *Linguae latinae exercitatio* y, además, se refiere a él en tres ocasiones, por ejemplo en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 258:

> Con anterioridad a César Augusto no se había previsto nada en las leyes contra los adúlteros. En efecto, nadie, por lo que yo sé, afrontó una causa por adulterio. Pues Clodio fue acusado de profanar los sacrificios de la Buena Diosa, no de adulterio –sus enemigos no habrían obviado esta incriminación si en la ley hubiera habido algo establecido al respecto–.

–Cratilo. Evoca el nombre del personaje que da el título del diálogo platónico *Cratilo*, dedicado, precisamente, al significado de los nombres.

–Deleasir. «¡Fonética francesa muy aproximativa!», pág. 114.

–Eusebia. «Nombre escogido en el santoral católico (designa a una de las mujeres piadosas de los primeros tiempos del cristianismo) para plasmar el modelo de mujer virtuosa que se retira del mundo por amor», pág. 125.

–Lampidio. «Recuerdo de Elio Lampidio, autor de algunas vidas de emperadores en las *Historiae Augustae*», pág. 118.

–Manases. «Nombre hebreo bíblico que caracteriza al personaje como judío (nombre del hijo primogénito de José en Gn. 41, 51; significa el 'olvidado')», págs. 119-120.

–Periandro. «Nombre del último de los siete sabios de Grecia, difundido por la *Silva de varia lección* de Pedro Mejía. Recuerda el "Periandro" y la "Periandra" del *Clareo y Florisea* de Núñez de Reinoso. Simboliza al hombre que va de peregrinación

en persecución de un ideal o al 'hombre completo o redondo' en sentido de 'perfecto'. También podría venir de Per-silens, 'el más callado'», pág. 121.

–Sigismunda. «Nombre escogido más bien por la eufonía de su prefijo "Sigis" con el latín *sigillum*, 'signo celeste' y la de su sufijo "munda" con el latín *mundus*, 'limpio', 'puro', 'de excepción', juego etimológico y paronomástico que emparenta los dos nombres de la heroína Sigismunda 'signo celeste de la pureza' y Auristela, 'la estrella de oro», pág. 125.

–Zabulón. «Nombre bíblico del décimo hijo de Jacob y Leá (Gn 30, 20), derivado del hebreo *zabal*, 'permanecer'. Este nombre adquirió un sentido maléfico: "Algunos escritores ecclesiásticos le tomaron por el diablo, como en el hymno *Tibi Christi conterentem Zabulon, hoc est diabolum*. Pero en este lugar es nombre griego *zabolos*, impostor" (*Cov. Tes.*, 1017). Cervantes recoge esta tradición para designar al judío que engaña a Periandro», pág. 127.

Conclusión

Como se puede comprobar por los nombres comentados, la elección responde a criterios históricos (personajes griegos, latinos y bíblicos), así como a criterios lingüísticos (eufonía, paronomasia, etc.) y criterios etimológicos (griego, latín, francés, germánico). Todo ello, además de una gran imaginación, supone grandes conocimientos lingüísticos, propios de un humanista.

XXI. Léxico

El léxico del *Persiles* es extraordinariamente amplio, especializado (sobre todo, el de la navegación), culto y latinizante. A esas características hay que añadir la utilización de términos de origen catalán-valenciano, italiano, portugués, francés, árabe y hasta holandés. A todo eso hay que añadir que, incluso, en esta obra se documenta el uso de términos por primera vez, como el de *escaparate* de origen holandés. En consecuencia, el léxico del *Persiles* está reclamando a un gran lingüista.

1. Latinismos semánticos y cultismos

El grupo principal está compuesto por latinismos semánticos, esto es, términos con significados que tenían las palabras en latín y no eran habituales en el español. Puede verse el epígrafe «Cultismos y latinismos semánticos» en *El verdadero autor*, págs. 387-440.

- Acelerada

Tiene el significado de "criminal", "malvada", I, 21, págs. 262-263:

> Mauricio, mal contento de aquella compañía, siempre iba temiendo algún revés de su acelerada costumbre y mal modo de vivir.

Romero lo explica por la unión de dos términos latinos: «En el adjetivo estaban copresentes, desde mucho tiempo atrás, dos diferentes –si bien parecidos– términos latinos *accelerata* y *scelerata*». En mi opinión, se trata de un significado raro, que ni siquiera es recogido en el *Diccionario* de la RAE.

- Alma

Con el significado de "nutricia", aplicado a la ciudad de Roma, II, 15, pág. 385:

> [...] trabajos y peregrinaciones en la alma ciudad de Roma.

Es el significado primario del latín *alma*, derivado del verbo *alo* "alimentar".

- *Amanecer Dios*

Dios es considerado como autor del amanecer, III, 14, pág. 571:

> [...] muchas veces me he visto en otros más terribles. Preguntáronle cuáles eran. Respondioles que el amanecer Dios y el rodealle seis hijos pequeños pidiéndole pan y no teniéndolo para dárselo.

La expresión puede ser latinismo en cuanto que en Roma la divinidad era considerada como autora de los fenómenos metereológicos, por ejemplo en la frase *Iupiter pluit* "Júpiter llueve".

- Antigua

Referido a persona, tiene el significado de "vieja", I, 4, pág. 152:

> Visto lo cual por la antigua Cloelia, alzó la voz.

Ese significado lo tiene el latín *antiquuus*.

- Benignidad

Tiene el significado de "generosidad", I, 5, pág. 168:

> Seis días y seis noches anduve desta manera, confiando más en la benignidad de los cielos que en la fuerza de mis manos.

Es el significado primario de *benignitas*.

- Capaz

Con el significado de "espacioso", I, 9, pág. 196:

> [...] al hermoso, al seguro, al capaz puerto llevan la nave [...].

Es uno de los significados primarios de *capax*.

- Caso

Es usado con el significado de "desgracia", "calamidad", "muerte", III, 17, pág. 594:

> [...] halló tanta hermosura que fue bastante a hacerle caer el cuchillo de la mano, y a que diese lugar la consideración del inorme caso que cometer quería.

Tiene esos significados el latín *casus*.

- Caterva

Tiene el significado de "multitud", III, 7, pág. 500:

> [...] ni toda la caterva que suele preceder a semejantes acciones.

Romero lo explica como latinismo: «Término todavía –por así decir– "neutro", como en latín clásico [...], antes de tomar el matiz claramente peyorativo que hoy lo caracteriza».

- Comodidad

Tiene el significado de "conveniencia", "utilidad", I, 16, pág. 231:

> [...] consideres que no es muy baja la ventura que está llamando a las puertas de tu comodidad y la de tu hermana.

Es el significado primario de *commoditas*.

- Conversación

Con el significado de "intimidad", "trato carnal", III, 3, pág. 454:

> [...] si es que se puede llamar infamia la conversación de los desposados amantes.

Conversatio tiene los significados de "trato", "intimidad".

- De nuevo

Con el significado de "por primera vez", II, 19, pág. 411:

> [...] que de nuevo me tuve lástima a mí mismo de no haber sido vencido muchos tiempos antes, pues con aquel trabajo hubiera venido antes al descanso de gozallos.

El adverbio *noviter* tiene los significados de "recientemente", "por primera vez".

- Duendas

Con el significado de "domésticas", IV, 7, pág. 668:

> [...] que nunca les falta a estas palomas duendas milanos que las persigan ni pájaros que las despedacen.

El término procede del latín *domare* "domar", "domesticar".

- Escaparate

Tiene el significado de "alhaja a manera de alacena o armario" (*Diccionario de Autoridades*), IV, 9, pág. 685:

> [...] la buena suerte y la buena dicha, que todo es uno, también puede llegar a la puerta del miserable en un saco de sayal como en un escaparate de plata.

De acuerdo con el DCELC, el término procede del neerlandés *Schaprade* y la primera documentación es, precisamente, la del *Persiles*. Desde luego, Vives conocía esa lengua.

- Espectatores

Sin la sonorización aparece este sustantivo, I, 22, pág. 268:

> [...] sus doce compañeros se pusieron a un lado a ser espectatores de la carrera.

No es latinismo completo, porque en latín es *spectatores*.

- Espíritus

Con el significado de "soplos", "aires", "alientos", III, 17, pág. 593:

> [...] recogió los espíritus de manera que apenas osaba enviar la respiración al aire.

Son los significados primarios del latín *spiritus*.

- Facinoroso

Así aparece, de acuerdo con la etimología, IV, 7, págs. 667-668:

> [...] un amigo llamado Pirro calabrés, hombre acuchillador, impaciente, facinoroso.

En latín es el adjetivo *facinorosus*.

- Fama

Con el significado de "rumor", III, 2, pág. 441:

> [...] como lo mostraron los infinitos corrillos de gente que en ella se hicieron, donde la fama no trataba de otra cosa sino del estremo de discreción y belleza de los peregrinos estranjeros.

Es el significado originario de *fama* en latín.

- Fantástico

Con el significado de "imaginado", "irreal", III, 17, pág. 596:

> [...] y verás, señor, cómo este mi cuerpo no es fantástico.

Tiene esos significados el latín *phantasticus*, procedente del griego *phantastikós*.

- Formidable

Tiene el significado de "terrible", II, 1, pág. 280:

> Esperaban la muerte [...], es espantosa y, la que coge a un desapercibido en todas sus fuerzas y salud, es formidable.

Es el significado que tiene en latín el adjetivo *formidabilis*, derivado del verbo *formido*.

- Generoso

Tiene el significado de "noble", I, 19, pág. 255:

> Yo te adoro, generoso joven [...].

Es el que tiene en latín *generosus*.

- *Gracias os hago*

La expresión equivale a "gracias os doy", I, 1, pág. 129:

> Gracias os hago, ¡oh inmensos y piadosos cielos!

Es latinismo. En latín *dar gracias* se dice *gratias agere*.

- Liberalidad/liberal

Los dos términos aparecen en el mismo pasaje con el significado de "generosidad", "generoso", II, 13, pág. 373:

> [...] la liberalidad es una de las más agradables virtudes, de quien se engendra la buena fama; y es tan verdad esto que no hay liberal mal puesto, como no hay avaro que no lo sea.

Son significados de los términos latinos *liberalitas*/*liberalis*.

- Longísimas

En lugar de larguísimas aparece *longísimas*, I, 14, pág. 222:

> [...] hay largas historias y longísimas memorias entre todas las gentes del mundo.

Es un latinismo a partir de *longus*.

- Ludir

Tiene el significado de "frotar para hacer fuego", I, 9, pág. 198:

> Hicieron asimismo fuego, ludiendo dos secos palos el uno con el otro.

Romero alude a la rareza del término: «[...] se la describe con ayuda de un verbo (*ludir*), de uso muy frecuente en la lengua literaria de la época». En el DCELC se da como origen probable el latín *ludere* y la primera documentación en obras literarias es la del *Persiles*.

- Mañera

Tiene el raro significado de "fácilmente manejable" (no recogido en el *Diccionario* de la RAE), III, 17, pág. 593:

> Llevó, para ser instrumento del cruel sacrificio, un agudo cuchillo, que, por ser arma mañera y no embarazosa, le pareció ser más a propósito.

Es un derivado de *maña*, que, a su vez, procede del latín vulgar *mania*.

- Máquina

Con el significado de "imaginación", "construcción imaginaria", IV, 3, pág. 643:

> [...] se deshizo en la imaginación de cada uno la quimera y máquina, si alguna había hecho o levantado, de casarse con el duque.

En latín *machinor* significa "imaginar", "maquinar".

- Momento

Con el significado de "importancia", II, 6, pág. 315:

> [...] pues no puede escribir cosa que sea de momento el que por instantes está esperando la muerte.

Ese significado tiene *momentum* en latín.

- Mostruosidad

Tiene el significado de "prodigio", "maravilla", I, 22, pág. 270:

> Esta mostruosidad notada de sus contrarios, les desmayó los bríos y no osaron probarse en la contienda.

Se hace referencia al extraordinario lanzamiento de barra que hizo Periandro. Esta significación positiva es la primaria de *monstrum*.

- Nación

Tiene el significado de "nacimiento", I, 3, pág. 147:

> Entendióla muy bien Arnaldo, y preguntóle si era bárbara de nación, o si acaso era de las compradas en aquella isla.

Es el significado primario del latín *natio*.

- Náufrago

Esta palabra requiere un comentario más detenido. El ataque de ese monstruo marino es narrado en II, 15, págs. 379-380:

> Alborotámonos todos y, puestos en pie, mirando a todas partes, por unas vimos el cielo claro, sin dar muestras de borrasca alguna, cosa que nos puso en miedo y en admiración. En esto, el que estaba conmigo dijo: «Sin duda alguna, esta lluvia procede de la que derraman por las ventanas que tienen más abajo de los ojos aquellos mostruosos pescados que se llaman *náufragos*; y, si esto es así, en gran peligro estamos de perdernos. Menester es disparar toda la artillería, con cuyo ruido se espantan». En esto, vi alzar y poner en el navío un cuello como de serpiente terrible, que, arrebatando un marinero, se le engulló y tragó de improviso, sin tener necesidad de mascarle. «Náufragos son –dijo el piloto–. [Disparemos] con balas o sin ellas, que el ruido, y no el golpe, como tengo dicho, es el que ha de librarnos».

Romero en su nota resume las diversas interpretaciones que se han dado de ese pez monstruoso. La que más le convence es la siguiente: «Interpretación más persuasiva es la de ciertos traductores alemanes, los cuales refieren implícitamente el náufrago de C. al *naufragus* latino, en su acepción activa (= 'que hace naufragar, que destroza las naves'; como en *Eneida*, III, 552-553)». El término *naufragus*, en cuanto adjetivo, significaba "que ha sufrido naufragio" (sentido pasivo) y "que hace naufragar" (sentido activo). En cuanto sustantivo, en latín solo tenía significado pasivo "el que ha sufrido un naufragio". En el texto del *Persiles* es sustantivo y, sin embargo, tiene significado activo "que hace naufragar". El hecho de aplicar al español el significado del adjetivo latino supone un conocimiento en profundidad del latín, como, sin duda, lo tenían los intérpretes alemanes aludidos. Pero no fue el caso de Cervantes. Ese latinismo semántico remite a un gran latinista.

- Oficina

Tiene el significado de "escuela", "lugar de aprendizaje", IV, 5, págs. 651-652:

> [...] por haber nacido en partes tan remotas y en tierras adonde la verdadera fe católica no está en el punto tan perfecto como se requiere, tenía necesidad de acrisolarla en su verdadera oficina.

Officina en latín significa "fábrica", "lugar de aprendizaje", "escuela".

- Oficio

Con el significado de "deber", pág. 254:

> Antonio, considerando que la hambre había de hacer su oficio y que ella sola había de ser bastante a quitarles las vidas [...].

Es el significado primario de *officium*.

- Paraninfo

Con el significado de "mensajero de nupcias", pág. 482:

> Ya en las empíreas salas
> el paraninfo alígero [...].

En latín *paranymphus* significa "padrino de bodas".

- Poderoso

Tiene el significado de "capaz de", II, 4, pág. 301:

> El cual, viendo estos estremos, y habiendo oído sus palabras, sin ser poderoso a otra cosa, se le quitó la vista de los ojos.

Es latinismo, a partir de *potens*: "capaz de".

- Presaga

Tiene el significado de "que presiente o adivina algo", I, 18, pág. 240:

> [...] Auristela, que, casi como presaga del mal que le había de venir, iba pensativa.

Es el significado del latín *praesaga*.

- Propincua

Tiene el significado de "próxima", I, 16, pág. 232:

> [...] y la esperanza propincua, que suele fatigar más que la apartada.

Es un latinismo, que aparece en otros dos pasajes.

- Pudicicia

Personificación alegórica que acompaña a la castidad, II; 15, pág. 385:

> La Continencia y la Pudicicia, amigas y compañeras, acompañamos perpetuamente a la Castidad.

Pudicitia significa "honestidad". En Roma fue considerada como diosa: *Pudicitia*.

- Puntos

Tiene el significado de "por instantes", "por momentos", III, 4, pág. 459:

> ¡Oh hermana –respondió Periandro–, y cómo por puntos vas mostrando los estremados de tu discreción!

En latín *punctum* tiene esos significados de "instante", "momento".

- Rara

Con el significado de "sola", I, 9, pág. 196:

> [...] llevan la nave vuestra, única y rara.

Es uno de los significados de *rarus*. Forma hendíadis con *única*.

- Recientes

Con el significado de "jóvenes", I, 20, pág. 261:

> [...] y, si yo he ofendido tus recientes oídos [...], perdóname.

En latín *recens* se podía aplicar a la edad, por ejemplo en *recens puer* "niño que acaba de nacer".

- Recudida

Tiene el significado de "de rebote", III, 2, pág. 447:

> [...] y, de recudida, se alabó también la belleza de Constanza.

Recudida deriva del verbo *recudir*. En latín *recutere* significa "rebotar", "arrojar de sí con ímpetu".

- Relatoras

Con el significado de "informadoras", III, 10, págs. 527-528:

> Parecía que se habían descargado de dos pesadas cadenas que tenían junto a sí, insignias y relatoras de su pesada desventura.

Es el significado de *relator*, derivado de *refero* "informar".

- Reliquias

Con el significado de "restos", I, 18, pág. 249:

> [...] y aún no estoy tan libre deste temor que no me queden algunas reliquias en el alma.

Es el significado primario de *reliquiae*.

- Repuestos

Es usado con el significado de "bolsas para guardar objetos de valor", II, 5, pág. 309:

> Lo que gastan sale de las alforjas, saquillos y repuestos llenos de pedazos de oro de las bárbaras Ricla y Constanza.

Es uno de los significados de *reponere*: "guardar, "conservar", "encerrar".

- Requerir

Con el significado de "examinar", "investigar", I, 1, pág. 128:

> Lo primero que hicieron los bárbaros fue requerir las esposas y cordeles con que a las espaldas traía ligadas las manos.

Es el significado primario de *requirere*.

- Secta

Con el significado de "doctrina", III, 9, pág. 513:

> [...] con infinitas pruebas, nacidas de la intrincada seta del duelo, se había averiguado que no fue afrenta la que Antonio le hizo.

Como latinismo lo da Romero: «En el sentido latino de 'línea de conducta, doctrina, escuela filosófica o grupo religioso'». En este sentido lo empleó Vives en su obra *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*.

- Semideas

Tiene el significado de "semidiosas", III, 2, pág. 444:

> [...] rendían su voluntad a las ninfas de los teatros, a las diosas enteras y a las semideas.

En latín *diosa* se dice *dea*.

- Sí

Con el significado de "así", II, 16, pág. 391:

> Sí haré –respondió Periandro–.

Es el que tiene *sic* en latín.

- Siglo

Aparece con el significado de "vida eterna", III, 6, pág. 496:

> [...] que buen siglo haya la madre que me parió.

El latín *saeculum* significa "duración indefinida", de donde pasa a "vida eterna".

- Sobre estante

Significa "que está muy cerca o encima", II, 15, pág. 380:

> [...] huimos el sobre estante peligro, que fue el mayor [en] que hasta entonces nos habíamos visto.

En la edición de Romero aparece separado, pero creo que es mejor escribirlo junto, como se hace en *La señora Cornelia*, II, pág. 262:

> ¿Y qué consejo me daríades vos, amiga, que fuese saludable y que previniese la sobrestante desventura?

Deriva del latín *superstans*.

- Unas

Con el significado de "unas solas", II, 6, pág. 313:

> [...] porque las razones serán siempre unas y las podrás ver muchas veces.

En la misma página con ese significado explícito:

> [...] y de la tuya y de la mía hice un compuesto tan uno y tan solo [...].

Es el significado que tiene *unus* en latín. Nótese la hendíadis.

- Vale

Con el significado de "adiós", II, 7[2], pág. 326:

> Digo esto, señora, porque mi edad, que con presurosos pasos me va acercando al último fin, me hace desear verme en mi patria, adonde mis amigos, mis parientes y mis hijos me cierren los ojos y me den el último *vale*.

Es un latinismo que se empleaba para despedida, por ejemplo en las cartas. El autor conocía bien ese significado en latín.

- Valientes

Con el significado de "fuertes", II, 18, pág. 403:

> [...] causado del que hacía un poderosíssimo caballo bárbaro, a quien dos valientes lacayos traían del freno.

Es el que tiene el participio *valens*, del verbo *valeo*.

- Vestiglos

Tiene el significado de "monstruos fantásticos horribles", II, 15, pág. 380:

> Traía el miedo confusos y agazapados los marineros, que no osaban levantarse en pie por no ser arrebatados de aquellos vestiglos.

El término procede del latín *besticulum*.

- Villa

Con el significado de "casa de campo", III, 16, pág. 588:

> Sucedió, pues, que, yendo mi señora Ruperta a holgarse con su esposo a una villa suya [...].

Tiene ese significado el latín *villa*. Romero afirma en su nota: «En la acepción de 'casa de campo', propia del latín y del italiano, insólita en el castellano de los siglos XVI y XVII».

- Virtud

Tiene el significado de "valor", "fuerza", II, 3, pág. 292:

> ¿Han de tener dos recatados y vergonzosos ojos virtud y fuerza para declarar los pensamientos infinitos de un alma enamorada?

Son dos de los significados de *virtus*. En realidad, es una hendíadis, tan característica de Vives.

- *Yo y mi hermana*

Con anteposición de la primera persona, I, 16, pág. 232:

> Bien conozco, valeroso príncipe Arnaldo, la obligación en que yo y mi hermana te estamos por las mercedes que hasta aquí nos has hecho.

Puede considerarse latinismo, porque en latín ese orden era el normal. Unas líneas después aparece la misma secuencia en el orden que prevaleció:

> Mi hermana y yo vamos [...] a la santa ciudad de Roma.

2. Catalanismos-valencianismos

- Acariciar

Con el sentido de "tratar con afabilidad", I, 4, pág. 158:

> Vamos, señor, como tengo dicho, a nuestro rancho, para que la caridad de mi madre y de mi hermana se muestre y ejercite en acariciar estos mis cansados y temerosos huéspedes.

Según el DCELC, *acariciar* pocede del italiano, probablemente a través del catalán.

- *Aún bien que*

Con el significado de "menos mal que", I, 14, pág. 225:

> Aún bien –dijo Rosamunda– que tengo aquí un cuchillo [...].

La expresión es reflejo de la catalana *encara bé que*.

- Barraca

Es lo que construyen al llegar a una isla con árboles, I, 9, pág. 198:

> Saltaron todos en tierra, en la cual vararon las barcas y con gran priesa se dieron a desgajar árboles y hacer una gran barraca para defenderse aquella noche del frío.

El término, de origen catalán-valenciano, tiene mucho arraigo en Valencia. En español se introdujo tardíamente.

- Buco

Con el significado de "buque" es utilizado el término *buco*, pág. 283:

> Saltaron algunos encima del buco [...].

Según el DCELC, *buco* deriva del franco *buk* a través del catalán.

- Filaretes

Con el significado de "pieza que protege las escotillas", II,10, pág. 347:

> [...] las banderetas, que venían muchas por los filaretes.

Romero, en contra del *Diccionario* de la RAE, explica el término como catalanismo a partir del DCECLLC de Corominas.

- Fortunas

Tiene el significado de "tempestad marítima", I, 19, págs. 253-254:

> Miserables son y temerosas las fortunas del mar, pues los que las padecen se huelgan de trocarlas con las mayores que en la tierra se les ofrezcan.

Según el DCELC es un vocablo propio del Mediterráneo, con origen en Italia y Cataluña.

- *Llevara en paciencia*

Uso de la preposición *en* en lugar de *con*, II, 7[1], pág. 321:

> Si yo hubiera dado, señora –respondió Periandro–, alguna ocasión a tu enfermedad, llevara en paciencia tus quejas.

Clemencín explicó el giro como catalanismo en su nota al *Quijote*, II, 13, pág. 792:

> [...] en verdad que comemos el pan en el sudor de nuestros rostros.

- *Principalmente y propia*

Equivale a "principal y propiamente", I, 18, pág. 243:

> [...] pero más principalmente y propia se dice que el poeta *nascitur*.

Romero explica la expresión como catalanismo: «Estas series –o, al menos, parejas– de adverbios en que, contra la costumbre castellana, el *-mente* aparece no tras el último adjetivo sino tras el primero (es decir, como hace el catalán: *principalment i pròpia*...), son insólitas, pero no por eso dejan de encontrarse de vez en cuando en la literatura de los siglos XVI y XVII».

- Que no

Uso de <u>no</u> expletivo, III, 10, pág. 534:

> [...] estando sanos como una manzana y con más fuerzas para tomar una azada que no un corbacho para dar estallidos en seco.

- Redoso

Tiene el significado de "abrigo", I, 1, págs. 131-132:

> [...] casi junto a él descubrió un navío, que en aquel redoso del alterado mar como en seguro puerto se reparaba.

Romero explica el término como posible derivación catalana o italiana.

- Rozagante

Es utilizado este término con el significado de "que arrastra por el suelo" en II, 15, pág. 383:

> Sobre el carro venía una hermosísima dama, vestida de una rozagante ropa.

Romero lo explica como catalanismo: «*rozagante* = 'que arrastra por el suelo' (del catalán *rossegant*)».

- Traía

Con el significado de "llevaba", III, 2, pág. 440:

> [...] y Periandro se escusó de no disponer de la cruz de diamantes que Auristela traía [...].

Tiene ese significado en valenciano.

3. Otros términos de interés comparativo

- Fantasía

Es usado con el significado de "presunción", "soberbia", II, 5, pág. 309:

> Pues ¿qué diremos, Rutilio, ahora de la fantasía de Transila [...]?

Es el que tiene en el *Lazarillo*, pág. 92:

> [...] quisiera yo que no tuviera tanta presumpción, mas que abajara un poco su fantasía

y en el *Diálogo de la lengua*, pág. 24:

> [...] fantasía por presunción.

- Hacienda

En tres pasajes aparece este término sin referirise a los bienes materiales, sino a todo lo que concierne a una persona, por ejemplo en I, 5, pág. 161:

> Puesto que estaba en razón que yo supiera primero, señores míos, algo de vuestra hacienda y sucesos antes que os dijera los míos, quiero, por obligaros, que los sepáis.

Con ese significado es empleado en el *Lazarillo*, pág. 98:

> [...] contome su hacienda y díjome ser de Castilla la Vieja y que había dejado su tierra no más de por no quitar el bonete a un caballero su vecino.

- Higas

Como gesto de menosprecio es utilizado este término en III, 7, pág. 498:

> Hice mil designios, fabriqué mil torres de viento, caseme, tuve hijos y di dos higas al qué dirán.

Aparece en el *Quijote*, II, 31, pág. 963:

> [...] que de mí no podréis llevar sino una higa

y en *La señora Cornelia*, II, pág. 262:

> [...] para mi ojo si tal crea –y diose ella misma una higa.

Lo llamativo es que este gesto, típico del teatro español, aparezca cuatro veces en el «corpus shakesperiano»: en *Las alegres comadres de Windsor*, en *Otelo*, en *Enrique IV. Segunda parte* y en *Enrique VI. Segunda parte*. Ponemos el ejemplo de *Las alegres comadres*, I, 3:

> A fico for the phrase (¡Una higa para la frase!)

La traducción es de Astrana Marín, pág. 810.

XXII. Expresiones, máximas y refranes

1. Expresiones

- *A su salvo*

Tiene el significado de "sin peligro", "sin daño", I, 4, pág. 155:

> Pero no hizo tan a su salvo el tiro [...].

Es usada dos veces en el *Lazarillo*, como en pág. 27:

> [...] de las cuales contaré algunas, aunque no todas a mi salvo

dos en el *Quijote*, como en I, 24, pág. 291:

> [...] y esperaban ocasión de descubrirse a su salvo

y cinco en *Quijote* III, como en pág. 78:

> [...] hasta que tome entera satisfacción y venganza de quien tan a su salvo me hirió a traición.

- *Clara y distinta*

En dos pasajes aparece esta expresión, en I, 5, págs. 169-170:

> [...] me dijo en voz clara y distinta y en mi propia lengua

y en IV, 11, pág. 693:

> [...] que entre sí estaban diciendo, con palabras distintas y claras.

Es usada en el *Quijote*, II, 62, pág. 1244:

> Y la cabeza le respondió, sin mover los labios, con voz clara y distinta.

- *De espacio*

Tiene el significado de "con tranquilidad", por ejemplo en III, 14, pág. 571:

> «Vuesas mercedes se sosieguen y déjenme morir de espacio».

Aparece en el *Lazarillo*, pág. 81:

> Y vísteseme muy a su placer, de espacio

en *Quijote*, I, 44, pág. 562:

> Limpiose el mozo los soñolientos ojos y miró de espacio al que le tenía asido

y en *Quijote* III, pág. 322:

> [...] y viendo Sancho que el caballero de la carroza se la estaba mirando de espacio [...].

- *En la cumbre de la buena fortuna*

Pronuncia esta frase Sulpicia al hacer donación de su collar, II, 14, pág. 377:

> [...] dádiva es de una pobre viuda que ayer se vio en la cumbre de la buena fortuna.

Hay que relacionarla con la del *Lazarillo*, pág. 135:

> Pues en este tiempo estaba en mi prosperidad y en la cumbre de toda buena fortuna.

- *Otro día*

Con el significado de "al día siguiente", I, 5, pág. 171:

> Ordenose que otro día la sepultasen.

Es frecuente en el «corpus cervantino», por ejemplo en *Quijote*, I, 5, pág. 82:

> [...] que fue poner más deseo en el licenciado de hacer lo que otro día hizo

en *Quijote* III, pág. 86:

> Tan buen maña se dieron a caminar el buen don Quijote y Sancho que a otro día, a las once, se hallaron a una milla de Zaragoza

y en el *Lazarillo*, pág. 115:

> [...] para otro día de mañana despedir la bula.

- *Plega a Dios*

Es usada esta expresión en tres pasajes, por ejemplo en I, 18, pág. 241:

> [...] y plega a Dios que este mi sueño lo sea.

Está presente en *Quijote*, I, 17, pág. 193:

> [...] y plega a Dios que lo pueda descubrir mañana

en el *Lazarillo*, pág. 66:

> Plega a Dios que no me muerda

y en *Quijote* III, con variante, pág. 280:

> ¡Y plegue a Dios no lo lloremos todos!

- *Por estenso*

Aparece esta expresión en pág. 175:

> No te canses, señor mío –dijo la bárbara grande–, en referirlos tan por estenso [...].

Es usada dos veces en el *Lazarillo*, por ejemplo en pág. 69:

> [...] el cual a cuantos allí venían lo contaba por extenso

y dos en el *Qujote*, como en II, 53, pág. 1158:

> [...] el cual se lo contó muy por estenso.

- *Todos cuatro*

Esta expresión es usada en II, 10, pág. 343:

> [...] y todos cuatro se pusieron de rodillas ante Auristela.

Está presente en el *Lazarillo*, por ejemplo en pág. 109:

> Allá van todos cinco dando voces.

Es frecuente en las obras que atribuyo a Vives.

- *Válame Dios*

Aparece esta expresión tres veces, como en II, 6, pág. 311:

> ¡Válame Dios! ¿Qué es esto?

Es frecuente en las *Novelas ejemplares*, por ejemplo en *La Gitanilla*, I, pág. 110:

> ¡Válame Dios –respondió Preciosa.

Véase el epígrafe 6 de «Aspectos lingüísticos» de esta obra.

2. Máximas

- *Es pena del metiroso que, cuando diga verdad, no se le crea*

Esta máxima es recordada a propósito de los grandes hechos realizados por Periandro, II, 20, pág. 415:

> [...] pero el crédito que todos tenían de Periandro les hizo no pasar adelante con la duda del no creerle: que, así como es pena del mentiroso que cuando diga verdad no se le crea, así es gloria del bien acreditado el ser creído cuando diga mentira.

Es la máxima 62 del *Satellitium animi* de Vives, pág. 1186:

> Al mentiroso no se le cree, aun bajo juramento. Preguntado Aristóteles qué iban a ganar los mendaces, respondió: Que cuando dicen verdad nadie les crea.

- *Es gloria del bien acreditado el ser creído cuando diga mentira*

Aparece esta frase en el texto del apartado anterior. Es la máxima 61 del *Satellitium animi*, pág. 1186:

> Al hombre veraz se le cree aun cuando miente.

No cabe duda de que a Vives le gustaban mucho esos pensamientos, pues los escribió en el manual para la educación de la princesa María, hija de Enrique VIII y

Catalina. El hecho de que las dos máximas aparezcan juntas en las dos obras constituye un argumento importante para la tesis que defiendo.

- *La costumbre es otra naturaleza, y el mudarla se siente como la muerte*

En el texto esa máxima es calificada de *adagio*, I, 12, pág. 216:

> [...] donde vine a verificar aquel antiguo adagio que vulgarmente se dice: que la costumbre es otra naturaleza, y el mudarla se siente como la muerte.

Para lugares paralelos Romero cita el *Jardín de flores curiosas*, pág. 837: «El uso y costumbre es otra naturaleza» y el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán. Por mi parte, añado el significativo texto del *Diálogo de la lengua*, pág. 191:

> Mejor, pero ¿vos no sabéis que mudar costumbre es par de muerte?

- *La libertad [...] no debe de ser vendida por ningún dinero*

Esta máxima es puesta en boca de Bartolomé, III, 14, pág. 571:

> La libertad, según yo he oído decir, no debe de ser vendida por ningún dinero.

Está presente en el *Quijote*, Prólogo, pág. 15:

> Non bene pro toto libertas venditur auro.

Vives fue un gran amante de la libertad, como lo puso de manifiesto en varios pasajes de su *Epistolario*, por ejemplo en relación con los reyes de Inglaterra, pág. 516:

> Pero para mí la conciencia vale más que todos los monarcas.

Véase el epígrafe 6 de *La Gitanilla*.

- *La verdad bien puede enfermar, pero no morir del todo*

Es una reflexión puesta en boca de Agustina, III, 12, pág. 563:

> Ésta es, amigos míos, mi historia; si se os hiciere dura de creer, no me maravillaría, puesto que la verdad bien puede enfermar, pero no morir del todo.

Vives la expresó en *Introductio ad sapientiam*, pág. 75:

> A veces la verdad sufre, pero nunca es vencida

y en *Quijote*, II, 10, pág. 763:

> La verdad adelgaza y no quiebra.

- *Summum ius, summa iniuria*

Esta máxima latina de carácter jurídico es usada en III, 10, pág. 536:

> Pues sepa el señor alcalde que *summum ius, summa iniuria*.

Romero explica su origen a partir de Terencio y de Cicerón. Por mi parte, añado que Vives la explicó muy bien en su obrita de juventud *Aedes legum*, pág. 688:

> No quiera seguir siempre el sumo derecho, que hartas veces es la suma injusticia, sino acomódese a la naturaleza de la norma en conformidad con la cual, como dijiste muy bien, todas las leyes se crearon y formaron.

3. Refranes

Como en todas las obras del «corpus cervantino» se hace uso de los refranes, si bien en menor medida. Algunos de ellos aparecen en el *Quijote*.

- Al enemigo que huye, puente de plata

Es usado este refrán en III, 7, pág. 500:

> [...] que, «al enemigo que huye, la puente de plata».

- A quien Dios se la dio, San Pedro se la bendiga

Aparece este refrán en III, 8, pág. 508:

> [...] a quien Dios se la dio, San Pedro se la bendiga.

Está en el *Quijote*, I, 45, pág. 574:

[...] y a quien Dios se la dio, San Pedro se la bendiga.

- Creer es cortesía

Así es formulado este refrán en III, 12, pág. 563:

> [...] pues que comúnmente se dice que el creer es cortesía, en la vuestra, que debe de ser mucha, deposito mi crédito

en II, 12, pág. 362:

> ¡Caso estraño, y que ha menester que la cortesía ayuda a darle crédito

en II, 20, pág. 145:

> [...] porque no dejara Periandro tan a la cortesía de los que le escuchaban la creencia de tan desaforado salto

y con variante en III, 6, pág. 490:

[...] todos le darían crédito, porque todos eran corteses.

Llama la atención la elevada frecuencia de este refrán, que no aparece en las grandes colecciones de refranes. Sin embargo, lo encontramos en el *Diálogo de la lengua*, pág. 23:

> Aunque el creer sea cortesía, yo huelgo que desto que os he dicho no creáis más de lo que viéredes.

- Ir por lana y volver trasquilado

Este conocido refrán aparece en distinta forma, pág. 467:

> Lo echó a perder del todo, porque, en oliendo los sátrapas de la pluma que tenían lana los peregrinos, quisieron trasquilarlos, como es uso y costumbre, hasta los huesos.

Aparece dos veces en el *Quijote*, en II, 14, pág. 806:

> [...] y tal suele venir por lana que vuelve trasquilado

y en II, 43, pág. 1066:

> [...] que vendrán por lana y volverán trasquilados.

También está presente en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, pág. 468:

> [...] e irás por lana y volverás trasquilado

en el *Diálogo de doctrina christiana*, pág. 632:

> Por mí se puede dezir que fuy por lana y buelvo tresquilado

y dos veces en el *Diálogo de la lengua*, pág. 71:

> Más os valiera callar, pues, yendo por lana, avéis tornado trasquilado

y en pág. 88:

> Ir por lana y volver trasquilado.

XXIII. Frases de sabiduría y de belleza literaria

A lo largo de la obra, el autor va exponiendo pensamientos llenos de sabiduría y expresados de una forma muy bella. Como, al fin y al cabo, el *Persiles* es una historia de amor, la mayor parte de ellos va referida a ese sentimiento y a lo que lo inspira: la belleza y bondad de la mujer, a pesar de sus defectos. Nos ha parecido conveniente hacer una selección de esas ideas, atendiendo a los dos criterios: sabiduría y belleza literaria.

- Pero como el amor no da baratos sus gustos [...] (I, 8, pág. 185).
- ¡Oh poderosa fuerza de los celos! ¡Oh enfermedad que te pegas al alma de tal manera que solo te despegas con la muerte! (I, 23, pág. 272).
- [...] las condiciones del amor son tan diferentes como injustas y sus leyes tan muchas como variables (I, 23, pág. 274).
- El amor [...] viene a ser poderoso como la muerte (I, 23, pág. 275).
- [...] es privilegio de la hermosura rendir las voluntades y atraer los corazones de cuantos la conocen (I, 23, págs. 275-276).
- [...] en ningunas otras acciones de la naturaleza se veen mayores milagros ni más continuos que en las del amor (I, 23, pág. 275).
- El amor junta los cetros con los cayados, la grandeza con la bajeza, hace posible lo imposible, iguala diferentes estados y viene a ser poderoso como la muerte (I, 23, pág. 275).

- Todos los principios, amiga, son dificultosos y, en los de amor, dificultosísimos (II, 3, pág. 297).
- [...] aquello que dicen que se llama amor, que es una vehemente pasión del ánimo, como dicen, ya que no dé celos, puede dar temores que lleguen a quitar la vida, del cual temor a mí me parece que no puede estar libre el amor de ninguna manera (III, 19, pág. 618).
- [...] tal vez sobre descuidados cimientos suele levantar amor sus máquinas (IV, 7, pág. 667).
- [...] y la belleza del cuerpo muchas veces es indicio de la belleza del alma (IV, 4, pág. 649).
- [...] la esperanza propincua, que suele fatigar más que la apartada (I, 16, pág. 232).
- [...] los pulsos son lenguas que declaran la enfermedad que se padece (II, 3, pág. 291).
- [...] las desgracias y trabajos, cuando se comunican, suelen aliviarse (I, 2, pág. 134).
- La costumbre es otra naturaleza, y el mudarla se siente como la muerte (I, 12, pág. 216).
- [...] ninguna ciencia, en cuanto a ciencia, se engaña: el engaño está en quien no la sabe (I, 13, pág. 219).
- [...] ni el bien es eterno ni el mal durable (I, 13, pág. 221).
- [...] la esperanza propincua, que suele fatigar más que la apartada (I, 16, pág. 232).
- [...] la alabanza tanto es buena cuanto es bueno el que la dice, y tanto es mala cuanto es vicioso y malo el que alaba (I, 16, pág. 235).
- [...] los males que tienen fin en la muerte, como no se dilaten y entretengan, hacen dichosa la vida (I, 20, pág. 259).
- [...] ni quieras saber más de nadie de aquello que quisiere decirte (I, 23, pág. 274).
- [...] el ver mucho y el leer mucho aviva los ingenios de los hombres (II, 6, pág. 314).
- [...] pues no puede escribir cosa de momento [importancia] el que por instantes está esperando la muerte (II, 6, pág. 315).
- [...] la liberalidad [generosidad] es una de las más agradables virtudes, de quien se engendra buena f ama (II, 13, pág. 373).
- [...] es pena del mentiroso que, cuando diga verdad, no se le crea; así es gloria del bien acreditado el ser creído cuando diga mentira (II, 20, pág. 415).

- Porque, si va a decir verdad, que en fin es hija de Dios [...] (III, 10, pág. 534).
- [...] lo ordenó la naturaleza, matordoma del verdadero Dios (III, 11, pág. 543).
- [...] la pena que no acaba la vida, la costumbre de padecerla la hace fácil (III, 12, pág. 561).
- [...] sin el cimiento de la bondad, no se puede cargar ninguna cosa que lo parezca (III, 16, pág. 586).
- La ira, según se dice, es una revolución de la sangre que está cerca del corazón (III, 17, pág. 590).
- [...] no pudo estorbar su destino, aunque no le fabricó por su voluntad (IV, 8, pág. 679).
- Es tan poca la seguridad con que se gozan los humanos gozos que nadie se puede prometer en ellos un mínimo punto de firmeza (IV, 14, pág. 710).
- Parece que el bien y el mal distan tan poco el uno del otro que son como dos líneas concurrentes, que, aunque parten de apartados y diferentes principios, acaban en un punto (IV, 12, pág. 711).
- [...] estas mudanzas tan estrañas caen debajo del poder de aquella que comúnmente es llamada fortuna, que no es otra cosa sino un firme disponer del cielo (IV, 14, pág. 726).
- [...] porque las lecciones de los libros muchas veces hacen más cierta esperiencia de las cosas que no la tienen los mismos que las han visto, a causa de que el que lee con atención repara una y muchas veces en lo que va leyendo, y el que mira sin ella no repara en nada y, con esto, excede la lección a la vista (III, 8, pág. 505).
- Sobre todas las acciones de esta vida tiene imperio la buena o la mala suerte, pero más sobre los casamientos (IV, 1, pág. 634).
- No desees y serás el más rico hombre del mundo (IV, 1, pág. 634).
- Más quiero ser mala con esperanza de ser buena, que buena con propósito de ser mala (IV, 1, pág. 632).
- No hay carga más pesada que la mujer liviana (IV, 1, pág. 632).
- La hermosura que se acompaña con la honestidad es hermosura y, la que no, no es más de un buen parecer (IV, 1, pág. 633).
- La mejor dote que puede llevar la mujer principal es la honestidad, porque la hermosura y la riqueza el tiempo la gasta o la fortuna la deshace (IV, 1, pág. 633).

XXIV. Retórica

1. Un discurso forense o judicial

Para ilustrar la retórica de Cervantes, Alberto Blecua publicó un excelente trabajo bajo el título de «Cervantes y la retórica (*Persiles*, III, 17)». Este ejemplo del *Persiles* es un caso de discurso forense o judicial (en el que se juzga una acción pasada). Las otras dos clases son el discurso demostrativo (de elogio o vituperio) y el deliberativo (para persuadir o apartar de una acción). El caso del *Persiles* es el siguiente: Ruperta, de la que estaba enamorado el caballero Claudio Rubicón, se casa con el conde Lamberto de Escocia. Rubicón, viudo y con un hijo, llamado Croriano, asesina al conde. Ruperta, para vengar la muerte de su esposo, decide ir a Roma para hacer el juicio. Lleva consigo las pruebas: la cabeza de su esposo, la espada del crimen y la camisa ensangrentada. Se hospeda en una venta y allí se entera de que va a llegar Croriano, el hijo del caballero. Ella decide vengarse asesinando a Croriano, pero la venganza se trueca en amor hacia el joven, con el que se casa.

1.1. Un consumado maestro de retórica

En el trabajo citado, A. Blecua lleva a cabo un magnífico análisis textual, en el que descubre a un consumado maestro de retórica. Lo ilustraré con algunas citas de su trabajo[156]: «La *elocutio* aquí se articula –*dispositio*– magistralmente con la *inventio*: *res* y *verba* forman una unidad indisoluble, consiguiendo un periodo con miembros equilibrados y ritmo bimembre para cerrarlo con una sentencia con valor universal y, a la vez, con un *cursus*. El poeta, en el sentido cervantino, debe conocer muy bien la *argumentatio* y las materias de las que se extraen las premisas y los lugares de los entimemas. En este caso, como buen aristotélico, un conocimiento profundo de la filosofía natural y moral. Cervantes, como, en general, los estudiantes de la época, y de otras, se formó con los textos aristotélicos». «Y es que en Cervantes la *elocutio* está al servicio de la *inventio*, y no como sucedía, y acabó sucediendo, al contrario. O mejor, invención, disposición y elocución –*res* y *verba*, como decían los clásicos–, se articulan tan armoniosamente, con tan admirable unidad en relación con el decoro y el público, que se consigue ese ideal que Aristóteles, Cicerón y Quintiliano exigían del perfecto orador [...]. Añadiré que cuando Cervantes, en el prólogo del *Quijote*, decía: "ni le son de importancia las medidas geométricas, ni la confutación de los argumentos de quien se sirve la retórica", estaba defendiendo, y al parecer con plena conciencia, una retórica aristotélico-ciceroniana que insistía en la separación entre dialéctica y retórica». «Y, en fin, en este episodio puede verse un microcosmos del universo cervantino. Cervantes ha acudido al género judicial, al viejo sistema de las *declamationes* escolares con ejem-

[156] A. Blecua, «Cervantes y la retórica (*Persiles*, III, 17)», págs. 347, 359 y 360-361.

plos trágicos. Terribles argumentos como el de Orestes y Clitemnestra o del Judit y Holofernes, que podía haber desarrollado en una tragedia o en una novela ejemplar. Era, ese desarrollo trágico, lo esperado en el género. Pero Cervantes, maestro de la suspensión y del análisis de las pasiones –de personajes y lectores–, da, de improviso, una solución inesperada: los afectos patéticos se transforman, por fuerza del amor, en suaves y cómicos. De las tinieblas a la luz. El episodio se cierra como una comedia, como un cuento, con bodas y regocijos de criados. Sí, se celebra el triunfo del individuo sobre el género, de la libertad sobre la coacción social –la honra en este caso–, de la risa frente al llanto, del amor contra el odio, de la vida sobre la muerte».

Ante esas afirmaciones, sacadas con toda la razón de los textos del *Persiles*, yo solamente me planteo si Cervantes estudió a Aristóteles y en qué idioma y si esos conocimientos retóricos y filosóficos corresponden al Cervantes real, que no había hecho tales estudios. Téngase presente que los conocimientos retóricos eran muy «técnicos» y que, para ser un cosumado maestro de retórica, se necesitaba mucha teoría y mucha práctica.

1.2. Los modelos clásicos: «la mano en la pared»

El mismo Blecua hace referencia a los modelos que servían de ejemplos a los renacentistas[157]: «Estas situaciones eran las que se ponían como ejemplo en los tratados de retórica –la tragedia de Orestes y Clitemnestra es frecuente– y en las *declamaciones*, es decir, ejercicios de tipo dialéctico en los que se planteaba un caso similar al presente y cada discípulo tomaba partido por el reo o la víctima. Alguno de estos ejercicios, como el de "la mano en la pared" son argumentos de auténticas novelas policíacas, y sin duda influyeron en las novelas de tipo trágico y ejemplar que, con Bandello, tuvieron amplia difusión en Europa, suministrando multitud de temas a la narrativa y al teatro». Merece la pena aclarar un poco la alusión como de pasada a «la mano en la pared». Se trata de una declamación de Quintiliano o Pseudo-Quintiliano titulada *Paries palmatus*. El argumento es el siguiente y lo tomo de Vives en su obra *Duae declamationes*, pág. 829:

> Un hombre que tenía un hijo ciego, a quien instituyera heredero universal, introdújole en la casa una madrastra y relegó al hijo al más apartado aposento de la mansión. Ese hombre, una noche, mientras dormía en su alcoba con su mujer, fue asesinado y hallado al día siguiente con la espada de su hijo clavada en la herida que le ocasionó la muerte, y la pared desde la alcoba marital hasta el apartamiento del hijo, señalada con las huellas de una mano ensangrentada. Acúsanse mutuamente el ciego y la madrastra.

[157] A. Blecua, «Cervantes y la retórica (*Persiles*, III, 17)», pág. 349.

1.3. Vives, consumado maestro de retórica

Vives, en su obra *Duae declamationes. Prior M. Fabii Quintiliani pro caeco contra novercam. Posterior Ioannis Lodovici Vivis Valentini pro noverca contra caecum, qua Quintiliano respondet* (1523), reprodujo los argumentos de Quintiliano en favor del ciego y añadió, en contestación a Quintiliano, los favorables a la madrastra, que llevaba la parte más difícil en la defensa. En el Prólogo, Vives justifica su atrevimiento de competir con Quintiliano por habérselo pedido su amigo Tomás Moro, pág. 839:

> La primera pregunta y la más justificada que asaltará la mente de quien esto leyere será la siguiente: ¿qué presunción es esta de atreverse a responder a la *Declamación* de Quintiliano y a contender yo, que soy un hombre de flaco ingenio, de erudición mínima, de facundia embarazada o, mejor, de afasia total, nada menos que con un varón cuyo talento y cuyo saber y cuya elegancia o majestad en el decir, muy merecidamente admiraron todos los siglos desde que escribió; con una desventaja inicial tan grande como jamás la tuvo un mirmilón miedoso y enteco en pugna con un hercúleo luchador de Tracia? Ciertamente, tanto como es grande y arrolladora la fuerza de la voluntad, es razonable que se excuse este atrevimiento mío. Con emprender este trabajo no hice más que doblegarme a la amistad, y no de cualquier amigo, sino de Tomás Moro, que yo pienso que fue hecho y dotado por la Naturaleza para el culto ardiente y santo de la amistad.

Si Moro le pidió a Vives que compitiera con Quintiliano, fue porque lo consideraba el máximo especialista entre los eruditos de su tiempo. Esta idea la expresó el propio Moro en carta Erasmo de 1520, págs. 182-183:

> No puedo admirar suficientemente las muchas cualidades que tú mismo has descubierto tan agudamente en las *Declamaciones* y tan brillantemente has hecho resaltar; sobre todo que no sólo con tan feliz memoria sepa exponer las historias de la antigüedad (lo cual es digno de notarse tratándose de la declamación), sino que nos presente a todos los personajes de la historia antigua como realidades del momento actual, de suerte que de los datos de su declamación da la impresión que no los saca de los libros, sino de la observación directa de los sentidos, como si formaran parte de la historia próspera o desgraciada que le ha tocado vivir personalmente a él, y que sus reconvenciones, en una palabra, no proceden de un sujeto ajeno en forma lánguida, sino que vienen impulsados con gran viveza de sus propios sentimientos de temor, esperanza, riesgo, prosperidad [...]. A la verdad, nadie puede ser llamado justamente orador, si no defiende alguna causa real o declama alguna fingida.

Y la confirma Erasmo, también en 1520 (*Epistolario*, págs. 211-212):

> Luis Vives, mientras los otros gritan, se dedica a declamar sabiamente, imitando de nuevo un método antiguo. Bien sabes tú que este género de erudición se echa de menos incluso en Italia. Esta gloria acaba de resucitarla nuestro Vives para su España. Tuvo ella en otro tiempo, lo mismo que en otras cosas, representantes insignes de este género, especialmente los Sénecas y los Quintilianos; pero los tuvo en Roma. Ahora esta gloria la reivindica Vives para su Valencia, tanto que, aparte la diferencia de los nombres, dicha ciudad puede presentarse émula de la misma Roma.
>
> Creo que como es muy fácil *clamar*, así es muy difícil *declamar*, y más declamar como Vives declama. Si piensas que debe atribuirse alguna autoridad a mi opinión, he de confesarte que procede él con tanta habilidad, que, si borras el título, pensarás que se trata de un asunto, no de esta región del mundo, no de este siglo en que vivimos, sino transmitido de aquellos tiempos felices de M. Tulio y de Séneca. Se trata de un argumento imaginario, pero de tal forma que lo aceptarías como cosa real. Estudia las dos partes, el pro y el contra, pero con tales pruebas, que parece que se ha convencido él primero de lo que trata de persuadir a los demás. Es cumplidor exacto de las reglas del arte. Pero lo que al arte corresponde lo disimula de tal manera que cualquiera afirmaría que estamos ante una materia inventada. En ningún momento se detiene en lugares comunes. En ningún lugar se aparta del tema. Creerías que es un hombre que habla en favor de un amigo, cuya cabeza está en peligro, sin quitar los ojos de la clepsidra o reloj de agua. Yo [no] admiro menos su agudeza en la invención y en el desarrollo de las pruebas, ya que durante largo tiempo y con sumo acierto trató de casi todas las partes de la filosofía.

No puede caber la mínima duda de que los elogios tributados por A. Blecua al autor del *Persiles* en cuanto retórico a quien corresponden, en realidad, es a Vives.

1.4. Un pasaje modelo de retórica

Dentro de todo el episodio de Ruperta y Croriano, destaca por la acumulación de recursos retóricos el pasaje en el que culminan los hechos, III, 17, págs. 596-597:

> Testigos fueron destos abrazos, y de las manos que por esposos se dieron, los criados de Croriano, que habían entrado con las luces. Triunfó aquella noche la blanda paz desta dura guerra, volvióse el campo de la batalla en tálamo de desposorio; nació la paz de la ira; de la muerte, la vida, y del disgusto, el contento. Amaneció el día, y halló a los recién desposados cada uno en los brazos del otro.

Lo que el autor quiere poner de relieve es el paso de la venganza al amor, culminado con el matrimonio, por cierto, nada tridentino: «las manos que por esposos se dieron». Y lo hace mediante una serie de antítesis y contrastes: «blanda paz/dura guerra», «campo de batalla/tálamo desposorio», «nació la paz de la ira; de la muerte, la vida y, del disgusto, el contento».

1.5. Conclusión

Dada la importancia que este capítulo tiene para mi teoría, termino con esta conclusión, que debo, en lo fundamental, a A. Blecua. Él descubre los extraordinarios valores retóricos del episodio y los relaciona con los ejercicios declamatorios, entre los que sobresale *Paries palmatus* de Quintiliano. Por mi parte, añado que el maestro reconocido de la retórica y de la declamación fue Vives, quien, además, compitió con el propio Quintiliano defendiendo a la madrastra en el juicio.

2. Figuras retóricas

El *Persiles* es una obra intensamente retorizada, en la que predominan las figuras relacionadas con los aspectos fónicos de la lengua. En este sentido, las figuras más utilizadas son el poliptoton y la derivación, de las que encontramos numerosos ejemplos. Les siguen la anáfora y la aliteración, también de carácter fónico. Notable presencia tienen las figuras contrastivas, como la antítesis y el oxímoron. Finalmente, son importantes las figuras acumulativas, como la bimembración, la trimembración y las enumeraciones. Ponemos solo algunos ejemplos representativos. Todo ese conjunto de figuras confirma que el autor conocía a la perfección las posibilidades de la retórica como medio de agradar y persuadir a los lectores. Y todo eso se cumple en Vives, quien conocía bien la teoría, en cuanto autor de *De ratione dicendi*, así como la práctica en la composición de sus obras, tanto latinas como castellanas.

2.1. Poliptoton

- (II, 4, pág. 300):

> [...] se te ofrecen riquezas en abundancia, no en promesas, sino en verdad, y mujer noble y hermosísima en todo estremo, digna no de que te ruegue, como te ruega, sino de que tú la ruegues, la pidas y la procures.

Aquí, además del poliptoton (*ruegue*, *ruega*, *ruegues*), encontramos la trimembración (*ruegues*, *pidas*, *procures*). También está presente el laísmo.

- (III, 4, págs. 462-463):

> No me le ha dado –respondió Feliciana– mi linaje, sino el ser común opinión de todos cuantos me han oído cantar, que tengo la mejor voz del mundo: tanto que por excelencia me llaman comúnmente Feliciana de la Voz; y, a no estar en tiempo más de gemir que de cantar, con facilidad

> os mostrara esta verdad; pero si los tiempos se mejoran y dan lugar a que mis lágrimas se enjuguen, yo cantaré, si no canciones alegres, a lo menos endechas tristes, que cantándolas encanten y llorándolas alegren

Interesante pasaje desde el punto de vista estilístico, porque se combina el poliptoton (*cantar*, *cantar*, *cantaré*, *cantándolas*), con la doble derivación (*cantaré canciones* y *cantándolas*, *encanten*, con la misma etimología pero con distinto significado). Puede observarse también la antítesis (*llorándolas*, *alegren*).

- (III, 7, pág. 497):

> [...] con atención escuchaban los peregrinos el peregrino cuento del polaco.

En este pasaje, mediante el poliptoton, el autor juega con el distinto significado del término (*peregrinos*, *peregrino*).

2.2. Derivación

- (III, 11, pág. 547):

> [...] y no lo echéis en burla, si no queréis que las veras os desengañen a vuestra costa, que no hay mayor engaño que venir el desengaño tarde.

La derivación (*desengañen*, *engaño*, *desengaño*) se ve acentuada por el contraste de significados dentro de la misma etimología.

- (IV, 14, págs. 712-713):

> [...] en los casamientos graves, y en todos, es justo se ajuste la voluntad de los hijos con la de los padres.

Aquí la derivación (*justo*, *ajuste*) viene remarcada por el distinto matiz de significado entre el adjetivo y el verbo.

2.3. Anáfora

- (III, 17, pág. 591):

> ¿Veisla llorar? ¿Veisla suspirar? ¿Veisla no estar en sí? ¿Veisla blandir la espada matadora? ¿Veisla besar la camisa ensangrentada, y que rompe las palabras con sollozos?

La quíntuple anáfora de *¿veisla*? es potenciada por las interrogaciones retóricas.

- (II, 5, pág. 308):

> ¿Quién puede ser este luchador, este esgrimidor, este corredor y saltador, este Ganimedes, este lindo, este aquí vendido, acullá comprado, este Argos de esta ternera de Auristela, que apenas nos la deja mirar por brújula; que ni sabemos ni hemos podido saber deste par, tan sin par en hermosura, de dónde vienen ni a do van?

En este pasaje hay dos anáforas, la de *este*, repetido siete veces, y la de *par*, remarcada por el significado distinto del segundo elemento, *sin par*.

2.4. Oxímoron

- (III, 21, pág. 622):

> Sí, por cierto –dijo Andrea–; sí, que vos sois señora de mi voluntad, descanso de mi trabajo y vida de mi muerte.

El oxímoron (*vida*, *muerte*) está acompañado de la antítesis (*descanso*, *trabajo*).

- (I, 5, pág. 168):

> [...] me parecía que me comían lobos y me despedazaban fieras, de modo que, dormido y despierto, era una muerte dilatada mi vida.

De nuevo el oxímoron (*muerte*, *vida*) aparece en unión con una antítesis (*dormido*, *despierto*).

2.5. Antítesis

- (III, 17, pág. 592):

> Que no me conozca –respondió Ruperta–, y avisad a todos mis criados que por descuido no me nombren, ni por cuidado me descubran.

En este pasaje la antítesis (*descuido*, *cuidado*) está realzada por tener los dos términos la misma etimología.

2.6. Bimembración/trimembración

- (II, 3, pág. 292):

> ¿Han de tener dos recatados y vergonzosos ojos virtud y fuerza para declarar los pensamientos infinitos de un alma enamorada?

Los dos términos bimembres (*virtud*, *fuerza*) tienen el mismo significado, ya que *virtud* es un calco del latín *virtus*, que significa 'fuerza' entre otros significados.

- (II, 3, pág. 292):

> Yo, hermana mía (que con este nombre has de ser llamada, en tanto que la vida me durare) amo, quiero bien, adoro.

En los tres términos (*amo*, *quiero bien*, *adoro*) se da un matiz de significado en gradación ascendente.

2.7. Enumeraciones

- (IV, 10, pág. 691):

> [...] tan sujeta a tu voluntad que no he salido della un punto; tú has sido mi padre; tú, mi hermano; tú, mi sombra; tú, mi amparo y, finalmente, tú, mi ángel de guarda y, tú, mi enseñador y mi maestro, pues me has traído a esta ciudad, donde he llegado a ser cristiana como debo.

La amplia enumeración (*padre*, *hermano*, *sombra*, *amparo*, *ángel*, *enseñador* y *maestro*) va acompañada de la anáfora (*tú*, *tú*, *tú*, *tú*, *tú*, *tú*), de la aliteración con *t* (*tan sujeta a tu voluntad*) y de la hendíadis (*enseñador*, *maestro*).

2.8. Exclamaciones

- (II, 19, págs. 412-413):

> ¡Oh soledad alegre, compañía de los tristes! ¡Oh silencio, voz agradable a los oídos, donde llegas, sin que la adulación ni la lisonja te acompañen! ¡Oh qué de cosas dijera, señores, en alabanza de la santa soledad y del sabroso silencio! [...].¡Oh vida solitaria! [...]. ¡Oh vida solitaria –dijo–, santa, libre y segura, que infunde el cielo en las regaladas imaginaciones! ¡Quién te amara, quién te abrazara, quién te escogiera, y quién, finalmente, te gozara!

2.9. Interrogaciones retóricas

Como ejemplo de este recurso puede servir el pasaje de III, 17, pág. 591, comentado en el epígrafe 3 «Anáfora».

XXV. La teoría literaria en el *Persiles* y en el *Quijote*: Aristóteles y Horacio reivindicados

En las dos obras, al tiempo que se crea la novela moderna, se expone la teoría literaria en la que se basan y, por eso, dicha teoría es de extraordinaria importancia para plantear y solucionar los problemas de autoría. En mi anterior libro *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda* dediqué unas páginas (164-186) a la teoría literaria, que ahora voy a ampliar. A la bibliografía allí comentada: *Teoría de la novela en Cervantes* de E. C. Riley, «Alonso López Pinciano y la estética literaria de Cervantes en el *Quijote*» de Jean Canavaggio, *El Quijote y el pensamiento teórico-literario* de Miguel Ángel Garrido y Luis Alburquerque (coord.), tengo que añadir las aportaciones de Alban K. Forcione en *Cervantes, Aristotle and the Persiles*, de Stephen Harrison *La composición de «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»* y de Michael Nerlich en *El Persiles descodificado o la «Divina Comedia» de Cervantes*. Voy a profundizar en los orígenes de dicha teoría literaria, que están en la *Poética* de Aristóteles y en el *Arte poética* de Horacio. Hay que tener en cuenta que una traducción al español de la *Poética* de Aristóteles no se hizo hasta 1626, ya muerto Cervantes. Como está aceptado por todos que no sabía griego, los críticos han tenido que suponer que la influencia de la *Poética* le llegó a través de la *Philosophía antigua poética* de López Pinciano (1596), aunque, para que se produjera, existen problemas, pues dicha obra tuvo una sola edición y no estuvo muy divulgada, aparte de que el público al que iba dirigida era el de los humanistas. Por otra parte, algunos pasajes del *Persiles* están inspirados en la lectura directa del texto de la *Poética*. Además, para el caso de la composición de *La Galatea* (1585) y de la *Numancia* hay una dificultad cronológica, ya que no estaba publicada la *Philosophía antigua poética*. Como esta obra es fundamental para la composición del *Quijote*, del *Persiles* y de la *Numancia*, he creído necesario hacer un estudio sobre su autoría.

1. Historia y poesía

Para la intelección del texto del *Persiles* es preciso hacer algunas observaciones terminológicas. Empezando por el latín, la palabra *historia* puede significar tanto *relato de algo sucedido* como *historieta* e, incluso, *cuento*. En español, tiene también los dos significados, si bien el segundo es muy restringido y casi reducido a algunas expresiones, empleándose normalmente para ese significado el término *historieta*. Tal distinción se expresa en inglés mediante *history*/*story*.

En los Siglos de Oro el término *historia* se aplicaba también a obras de ficción, como en el título del *Persiles*: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Historia setentrional*. Por cierto, esta segunda parte del título no aparece en la edición crítica de Romero. También es calificado con el término *historia* en varios pasajes el *Quijote* e, incluso, se introduce a Cide Hamete Benengeli, el autor musulmán que conservó las hazañas de don Quijote, como «historiador muy puntual» en I, 16. Muchos se han preguntado cómo pueden ser calificadas de *historia* las disparatadas aventuras de don Quijote. La explicación está en que, por medio de la verosimilitud, el autor quiere aproximar las historietas a la historia. Pero, alguno seguirá preguntándose cómo pueden ser calificadas de verosímiles tales aventuras. Y la razón está en que se amplía el concepto de verosimilitud al referirlas a un loco, ya que dentro del estado de locura pueden ser consideradas como verosímiles.

Algo parecido ocurre con la *Historia septentrional* del *Persiles*, si bien, en este caso, la ampliación de la verosimilitud se consigue mediante su localización en tierras desconocidas, ya que en ellas, precisamente por ser desconocidas, se pensaba que esas aventuras eran posibles. Otras veces la ampliación de lo verosímil se hacía por medio de la introducción de lo maravillosos e, incluso, de lo mágico. En la introducción del episodio de los esclavos falsos (en realidad, unos estudiantes que fingían haber sido esclavos en Argel para ganarse unas monedas de los que oían su relato) el autor expone la teoría literaria en la que descansa el *Persiles*, II, 10, págs. 526-527:

> Las peregrinaciones largas siempre traen consigo diversos acontecimientos y, como la diversidad se compone de cosas diferentes, es forzoso que los casos lo sean. Bien nos lo muestra esta historia, cuyos acontecimientos nos cortan su hilo, poniéndonos en duda dónde será bien anudarle; porque no todas las cosas que suceden son buenas para contadas, y podrían pasar sin serlo y sin quedar menoscabada la historia. Acciones hay que, por grandes, deben de callarse, y otras que, por bajas, no deben decirse; puesto que es excelencia de la historia que cualquiera cosa que en ella se escriba puede pasar, al sabor de la verdad que trae consigo; lo que no tiene la fábula, a quien conviene guisar sus acciones con tanta puntualidad y gusto, y con tanta verisimilitud, que, a despecho y pesar de la mentira, que hace disonancia en el entendimiento, forme una verdadera armonía.

Esas importantes ideas literarias, sorprendentemente, no merecen ningún comentario en la edición de Romero, a pesar de que Forcione les había dedicado unas magníficas páginas llenas de sabiduría literaria[158].

En el pasaje que comentamos está como telón de fondo la distinción aristotélica entre historia y poesía, así como la importancia que el estagirita concede a la verosimilitud (*Poética*, 1451a-1451b, pág. 103):

[158] A. K. Forcione, *Cervantes, Aristotle and the Persiles*, págs. 169-186.

> A partir de lo dicho está claro también que el objeto del poeta es contar no lo sucedido, sino lo que podría suceder, y lo posible de acuerdo con lo verosímil o lo necesario. Pues el historiador y el poeta no se diferencian por hablar en verso o sin verso (se podría poner en verso la obra de Heródoto y no por eso sería menos historia, con verso o sin verso), sino que se diferencian en esto, en que el uno cuenta lo que sucedió, el otro lo que podría suceder. Por eso es más filosófica y más noble la poesía que la historia, pues la poesía habla más bien de lo general, la historia, de lo particular.

En este texto Aristóteles, a diferencia de su maestro Platón que había expulsado a los poetas de su *República*, considera la poesía como superior a la historia, por la razón de que la primera trata de lo general (incluso de temas filosóficos como en el poema de Parménides), mientras que la segunda lo hace de lo particular (por ejemplo, en la guerra del Peloponeso, historiada por Tucídides). Y, para justificar la poesía, Aristóteles recurre a la verosimilitud, por estar latente la cuestión de la verdad (historia) frente a la mentira (poesía). Una tercera idea aparece en el texto aristotélico: la poca relevancia de que la poesía esté escrita en verso en relación con su distinción de la historia. Para mayor claridad, conviene estudiar por separado esos tres aspectos. Téngase en cuenta que en la *Historia natural* (aquí la palabra está con su significado etimológico en griego de investigación) de Plinio tiene gran relevancia lo maravilloso. Todavía amplía más el campo de lo verosímil Aristóteles, al afirmar en su *Poética*, 1461b, pág. 167:

> [...] pues también es verosímil que se den casos fuera de lo verosímil.

Por otra parte, en un grado superior está lo milagroso, tan presente en las historias de las vidas de los santos, que también influyeron en las novelas renacentistas.

Pasamos ya al análisis del texto del *Persiles*, en el que la dicotomía *historia/poesía* aristotélica está representada por los términos *historia/fábula*. El primero es usado tres veces, pero solo una con su significado propio, realzado por el término *verdad*: «puesto que es excelencia de la historia que cualquiera cosa que en ella se escribe puede pasar, al sabor de la verdad que trae consigo». En las otras dos apariciones está por *historia de ficción*: «Bien nos lo muestra esta historia», esto es, la del *Persiles*. Por lo que se refiere a fábula, hay que partir de sus significados en latín: *rumores* / *relato legendario* / *obra teatral* / *apólogo* / *fábula*. En todos ellos lo que predomina es la ficción, relacionada con la mentira, como se hace en el texto: «lo que no tiene la fábula, a quien conviene guisar sus acciones con tanta puntualidad y gusto, y con tanta verisimilitud, que, a despecho y pesar de la mentira, que hace disonancia en el entendimiento, forme una verdadera armonía».

Es conveniente insistir en el elevado concepto que Aristóteles tenía de la poesía «Por eso es más filosófica y más noble la poesía que la historia», porque va a ser realzado hasta los más elevados límites en el *Quijote*, II, 16, págs. 825-826:

> La poesía, señor hidalgo, a mi parecer es como una doncella tierna y de poca edad y en todo estremo hermosa, a quien tienen cuidado de enriquecer, pulir y adornar otras muchas doncellas, que son todas las otras ciencias, y ella se ha de servir de todas, y todas se han de autorizar con ella; pero esta tal doncella no quiere ser manoseada, ni traída por las calles, ni publicada por las esquinas de las plazas ni por los rincones de los palacios. Ella es hecha de una alquimia de tal virtud, que quien la sabe tratar la volverá en oro purísimo de inestimable precio; hala de tener el que la tuviere a raya, no dejándola correr en torpes sátiras ni en desalmados sonetos; no ha de ser vendible en ninguna manera, si ya no fuere en poemas heroicos, en lamentables tragedias o en comedias alegres y artificiosas; no se ha de dejar tratar de los truhanes, ni del ignorante vulgo, incapaz de conocer ni estimar los tesoros que en ella se encierran

y en el *Persiles*, II, 2, pág. 442:

> Pero la excelencia de la poesía es tan limpia como el agua clara, que a todo lo no limpio aprovecha; es como el sol, que pasa por todas las cosas inmundas sin que se le pegue nada; es habilidad, que tanto vale cuanto se estima; es un rayo que suele salir de donde está encerrado, no abrasando, sino alumbrando; es instrumento acordado que dulcemente alegra los sentidos, y, al paso del deleite, lleva consigo la honestidad y el provecho.

Elogios parecidos se hacen en *La Gitanilla*, I, págs. 90-91:

> –Pues la verdad que quiero que me diga –dijo Preciosa– es si por ventura es poeta.
>
> –A serlo –replicó el paje–, forzosamente había de ser por ventura. Pero has de saber, Preciosa, que ese nombre de poeta muy pocos le merecen; y así, yo no lo soy, sino un aficionado a la poesía. Y para lo que he menester, no voy a pedir ni a buscar versos ajenos: los que te di son míos, y éstos que te doy agora también; mas no por esto soy poeta, ni Dios lo quiera.
>
> –¿Tan malo es ser poeta? –replicó Preciosa.
>
> –No es malo –dijo el paje–, pero el ser poeta a solas no lo tengo por muy bueno. Hase de usar de la poesía como de una joya preciosísima, cuyo dueño no la trae cada día, ni la muestra a todas gentes, ni a cada paso, sino cuando convenga y sea razón que la muestre. La poesía es una bellísima doncella, casta, honesta, discreta, aguda, retirada, y que se contiene en los límites de la discreción más alta. Es amiga de la soledad, las fuentes la entretienen, los prados la consuelan, los árboles la desenojan, las flores la alegran, y, finalmente, deleita y enseña a cuantos con ella comunican.
>
> –Con todo eso –respondió Preciosa–, he oído decir que es pobrísima y que tiene algo de mendiga.

> –Antes es al revés –dijo el paje–, porque no hay poeta que no sea rico, pues todos viven contentos con su estado: filosofía que la alcanzan pocos. Pero, ¿qué te ha movido, Preciosa, a hacer esta pregunta?

El alto concepto que Vives tenía de la poesía queda perfectamente reflejado en la dedicatoria de su *Veritas fucata*:

> No condeno allí a las musas, por cuyo cultivo yo estoy maravillosamente agarrado y considero que apenas son hombres quienes las aborrecen por completo. (La traducción es mía)

2. Verosimilitud, imitación y probabilidad

Ya hemos visto que, para Aristóteles, lo que hace posible la literatura propiamente dicha es la verosimilitud y lo mismo ocurre en el *Persiles*. Este concepto es fundamental, porque es el que va a servir de base y de justificación de la literatura de ficción en la Antigüedad y en el Renacimiento. En otro pasaje del *Persiles*, (págs. 600-601) se dice:

> Otra vez se ha dicho que [no] todas las acciones no verisímiles ni probables se han de contar en las historias, porque si no se les da crédito, pierden su valor; pero al historiador no le conviene más de decir la verdad, parézcalo o no lo parezca.

El concepto de verosimilitud está muy presente en la teoría literaria expuesta en el *Quijote*. Aparece en boca del canónigo, quien expresa, sin duda, el pensamiento del autor. En I, 47, pág. 600 afirma:

> Hanse de casar las fábulas mentirosas con el entendimiento de los que las leyeren, escribiéndose de suerte que facilitando los imposibles, allanando las grandezas, suspendiendo los ánimos, admiren, suspendan, alborocen y entretengan, de modo que anden a un mismo paso la admiración y la alegría juntas; y todas estas cosas no podrá hacer el que huyere de la verisimilitud y de la imitación, en quien consiste la perfeción de lo que se escribe.

En I, 48, pág. 606 insiste en las mismas ideas:

> Y si es que la imitación es lo principal que ha de tener la comedia, ¿cómo es posible que satisfaga a ningún mediano entendimiento que, fingiendo una acción que pasa en tiempo del rey Pepino y Carlomagno, el mismo que en ella hace la persona principal le atribuyan que fue el emperador Heraclio, que entró con la Cruz en Jerusalén, y el que ganó la Casa Santa, como Godofre de Bullón, habiendo infinitos años de lo uno a lo otro; y fundándose la comedia sobre cosa fingida, atribuirle verdades de historia y mezclarle pedazos de otras

> sucedidas a diferentes personas y tiempos, y esto no con trazas verisímiles, sino con patentes errores, de todo punto inexcusables?

En los dos últimos textos aparece el concepto de imitación, que había sido realzado en el *Prólogo*, págs. 18-19:

> Solo tiene que aprovecharse de la imitación en lo que fuere escribiendo, que, cuanto ella fuere más perfecta, tanto mejor será lo que se escribiere.

La imitación también es fundamental en la teoría literaria aristotélica (*Poética*, 1448b, pág. 83):

> En general, parece que han sido dos las causas que han generado el arte poética, y esas, naturales, pues el imitar es connatural a los hombres desde niños (y en eso se distinguen de los demás animales, en que es uno de los más imitadores y en que hace sus primeros aprendizajes mediante la imitación) y todos se deleitan con la imitación

y en la misma obra, 1451a-1451b, págs. 103-105:

> Así que, igual que en las demás artes imitativas una imitación lo es de una sola cosa, es necesario que también el argumento, puesto que es imitación de una acción, lo sea de una única y esa, entera, y que las partes de los asuntos la compongan de tal manera que, al cambiar de lugar una parte o quitarla, el conjunto sea distinto y se altere [...]. A partir de esto está claro que el poeta ha de ser más poeta de los argumentos que de los versos, por cuanto el poeta lo es en razón de la imitación e imita las acciones. Por tanto, si se da el caso de que componga poesía sobre lo sucedido, no es menos poeta, pues nada impide que algunas de las cosas sucedidas sean tal y como es verosímil que sucedieran, criterio según el cual aquel es poeta de esas materias.

En Vives la verosimilitud tiene una extraordinaria importancia, pues se refiere a ella en diez pasajes de *De ratione dicendi*, de los que se ofrecen algunos ejemplos, como en pág. 5:

> Aun así, y suponiendo que cumpla estos requisitos, ¿cómo va a dar con los razonamientos sin el instrumento de la verosimilitud y de la probabilidad?

en pág. 83:

> Los hechos inspiran credibilidad por su propia verosimilitud

en pág. 148:

> [...] de ahí que la narración deba acometerse no solo con veracidad –enfoque que, sin duda, sería suficiente para el hecho en sí–, sino también con verosimilitud por causa nuestra

en pág. 150:

> Esta narración no atiende a la verdad, y, sin embargo, debe lograr cierto grado de verosimilitud [...]

y en pág. 153:

> [...] por ello, también en las obras de teatro, en donde el argumento entero es ficticio, para que la narración resulte más verosímil, se intercalan, no obstante, razones de por qué lo posterior surge de lo anterior [...].

Además, en su importante obrita sobre teoría literaria, *Veritas fucata II*, entre las condiciones pactadas entre la verdad y la falsedad, en la octava afirma, pág. 892:

> Si en la compostura y afeite de la *Verdad* no existe verosimilitud, ni congruencia ni decoro, la obra disonante, absurda, ridícula, que de allí naciere, debe ser pateada, debe ser silbada, debe ser rechazada inexorablemente.

Y lo mismo ocurre con la imitación, por ejemplo en *De disciplinis*, I, pág. 229:

> [...] lo que al principio es imitación debe progresar hasta un punto donde ya comience a ser competición no solo por igualar, sino, si se presenta la ocasión, por superar. La imitación jamás puede llegar hasta lo que se propuso como modelo; sin embargo, en la competición incluso podrías dejar atrás a aquel con quien compites. Así, lo que entre los antiguos era al principio imitación, pasó luego a ser emulación y finalmente competición y contienda

y en *De ratione dicendi*, pág. 155:

> En el teatro, para regocijo del público, quedaba reflejada la vida humana como en un cuadro o en un espejo, hecho que produce un enorme deleite a causa de la imitación, tal y como dice Aristóteles en su *Arte poética*: "Puesto que la imitación", dice, "sorprendentemente cautiva a todos, y puesto que el hombre es un animal especialmente propenso a la imitación, y aquello que no queremos contemplar en su propia naturaleza, reproducido y simulado, nos atrapa.

Finalmente, en el texto del *Persiles* aparece junto al concepto de verosimilitud el de probabilidad «acciones no verisímiles ni probables», que no suele ser tratado en las

poéticas. Sin embargo, Vives le dedicó un epígrafe en *De ratione dicendi*, bajo el título «La narración probable», cuyo inicio es el siguiente, págs. 147-148:

> Globalmente es, sin duda, lo más probable aquello que además es verdadero, pues sea como sea el color que se tome de entre los que componen la gama de la verdad, ninguno resulta tan expresivo y auténtico como la propia verdad, ni tiene tanta energía y eficacia; pero a veces ciertas falsedades adquieren un tono de mayor probabilidad que algunas verdades, efecto que tiene su origen no en las propias cosas, sino en un juicio erróneo por nuestra parte.

3. Pintura-poesía-historia

La imitación, que tan importante fue para Aristóteles, le llevó a comparar la poesía con la pintura (*Poética*, 1447a-1448a, págs. 77-81):

> Igual que algunos imitan muchas cosas representándolas mediante los colores y las figuras [...]. Puesto que quienes imitan, imitan a los que obran y es fuerza que estos sean o nobles o viles –pues los caracteres casi siempre dependen solo de esto, y todos difieren en cuanto al carácter por la maldad o la virtud–, imitarán a unos o mejores que nosotros o peores o como nosotros. Así lo hacen también los pintores: Polignoto los pintaba mejores; Pausón peores; Dionisio, semejantes.

Pero la más divulgada es la formulación de Horacio (*Arte Poética*, págs. 361-365):

> Cual la pintura, tal la poesía. Habrá una que te atraiga más si más te aproximas, otra, si te retiras más lejos; esta prefiere la penumbra, aquella requiere ser vista a plena luz y no teme el juicio sagaz del juez; esta te agradó una sola vez, aquella te gustará vuelta a mirar diez veces.

En el *Quijote* se recoge la comparación, II, 71, pág. 1315:

> Desta manera me parece a mí, Sancho, que debe ser el pintor o escritor, que todo es uno

y en el *Persiles* se amplía la comparación también a la historia, págs. 570-571:

> La historia, la poesía y la pintura simbolizan entre sí y se parecen tanto que, cuando escribes historia, pintas y, cuando pintas, compones. No siempre va en un mismo peso la historia, ni la pintura pinta cosas grandes y magníficas, ni la poesía conversa siempre con los cielos. Bajezas admite la historia; la pintura, hierbas y retamas en sus cuadros y, la poesía, tal vez se realza cantando cosas humildes.

Romero en su nota, siguiendo a Avalle Arce, relaciona este pasaje con el horaciano «*ut pictura poesis*», pero yo creo que depende directamente de Aristóteles, quien especifica las diversas clases de pintores, según pintaran a personajes mejores, iguales o peores. Y eso es también lo que hace la historia.

Vives trató de la relación entre pintura y poesía en *De ratione dicendi*, pág. 154:

> "Un poema", dice Plutarco, "es una pintura que habla". De poco valor y despreciable es la pintura que retrata cosas livianas y que con un pequeño placer, absolutamente vacío y efímero, recrea la vista sin servir de alimento al espíritu, por ejemplo, una mosca, un paño o unas líneas simples y desnudas, como antiguamente en un cuadro de dos famosos pintores

y también de la relación entre pintura e historia en la misma obra, pág. 140:

> La historia es, en efecto, una especie de pintura.

Es claro que la poesía, la pintura y la historia unen estrechamente el *Persiles* con Vives.

4. Naturaleza o arte en la poesía

Entre los griegos se debatió mucho la cuestión de si el poeta nace o se hace, si lo era por naturaleza o por arte (técnica). Platón se inclinaba por lo primero, mientras que Aristóteles se mostraba propicio hacia los dos, por ejemplo en *Poética*, 1451a, págs. 101-103:

> Sin embargo Homero, igual que se distingue en lo demás, también en esto parece haberlo visto acertadamente, haya sido por arte o gracias a sus dotes naturales

y lo mismo Horacio (*Arte poética*, 408-411, pág. 115):

> Se ha discutido si una poesía se hace merecedora de alabanza por naturaleza o por técnica. Yo no veo qué aproveche el estudio sin una rica vena ni qué un ingenio sin pulir: de tal modo pide una cosa el concurso de la otra y se emparejan amigablemente.

Esta segunda opinión es la que se defiende en el *Persiles*, I, 18, págs. 242-243:

> Posible cosa es que un oficial sea poeta, porque la poesía no está en las manos, sino en el entendimiento, y tan capaz es el alma del sastre para ser poeta como la de un maese de campo; porque las almas todas son iguales y de una misma masa en sus principios criadas y formadas por su Hacedor, y, según la caja y temperamento del cuerpo donde las encierra, así parecen ellas

> más o menos discretas, y atienden y se aficionan a saber las ciencias, artes o habilidades a que las estrellas más las inclinan; pero más principalmente y propia se dice que el poeta *nascitur*. Así que no hay qué admirar de que Rutilio sea poeta, aunque haya sido maestro de danzar.

Y también en el *Quijote* con el matiz de que el arte perfecciona la naturaleza, II, 16, págs. 826-827:

> Pero vuestro hijo, a lo que yo, señor, imagino, no debe de estar mal con la poesía de romance, sino con los poetas que son meros romancistas, sin saber otras lenguas ni otras ciencias que adornen y despierten y ayuden a su natural impulso, y aun en esto puede haber yerro, porque, según es opinión verdadera, el poeta nace: quieren decir que del vientre de su madre el poeta natural sale poeta, y con aquella inclinación que le dio el cielo, sin más estudio ni artificio, compone cosas, que hace verdadero al que dijo: «Est Deus in nobis», etc. También digo que el natural poeta que se ayudare del arte será mucho mejor y se aventajará al poeta que solo por saber el arte quisiere serlo: la razón es porque el arte no se aventaja a la naturaleza, sino perficiónala; así que, mezcladas la naturaleza y el arte, y el arte con la naturaleza, sacarán un perfetísimo poeta

y en *La Galatea*, pág. 345:

> Y la industria de sus moradores ha hecho tanto, que la naturaleza, encorporada con el arte, es hecha artífice y connatural del arte, y de entrambos a dos se ha hecho una tercia naturaleza, a la cual no sabré dar nombre.

Las mismas ideas fueron defendidas por Vives en *De ratione dicendi*, pág. 157:

> La naturaleza suministró el ritmo a los primeros cultivadores, el arte creó el metro a partir del ritmo. ¡Cuánto más poderosa es, pues, la naturaleza que el arte!

Incluso la cita de Ovidio «Est deus in nobis» (*Fastorum libri*, VI, 5), es recogida por Vives en *De disciplinis*, I, pág. 128:

> Al cantar eso, consiguieron los poetas que se les llamara vates divinos, santos, piadosos; que se atreva a decir aquel Ovidio Nasón: Hay un dios en nosotros.

También aparece en *El licenciado Vidriera*, II, pág. 58:

> Est deus in nobis, agitante calescimus illo.

5. Irrelevancia en el uso del verso o de la prosa en los poemas

Esta idea aristotélica es expresada en el primer texto comentado: «Pues el historiador y el poeta no se diferencian por hablar en verso o sin verso (se podría poner en verso la obra de Heródoto y no por eso sería menos historia, con verso sin verso)». Es defendida en el *Quijote*, I, 47, pág. 602:

> Porque la escritura desatada de estos libros da lugar a que el autor pueda mostrase épico, lírico, trágico, cómico, con todas aquellas partes que encierran entre sí las dulcísimas y agradables ciencias de la poesía y la oratoria: que la épica tan bien puede escribirse en prosa como en verso.

De acuerdo con la última frase de este texto, la novela de Heliodoro *Teágenes y Cariclea* fue considerada como una obra épica y, en consecuencia, el *Persiles*, que sigue el modelo de *Teágenes y Cariclea* en los dos primeros libros, también lo será.

Vives expresó con claridad la poca importancia que tenía la distinción entre prosa y verso, *De disciplinis*, I, págs. 215-216:

> Y sin embargo, son muchísimas las frases en prosa que superan con creces en ritmo a los versos yámbicos de las comedias de Plauto y de Terencio, o incluso a aquellos heroicos que se recitan de seguida y sin cesuras, como en Horacio: Persius hic per magna negotia dives, o cuando la cesura es oscura: Nescio quid meditans nugarum totus in illis. ¿Acaso no hay mayor y más notable melodía en los prólogos de Salustio y en los discursos y arengas de Tito Livio?

y también en *De ratione dicendi*, pág. 159:

> Por otra parte, puesto que la poesía tiene una expresión de cierta elegancia y refinamiento, muy similar a la de la prosa aderezada y cuidada, goza, en suma, de la mayor aprobación, como dicen que dijo Filóxeno Sículo, notable autor de tragedias: «Como mejor se navega es sin alejarse de la costa, y como mejor se pasea es sin alejarse de tierra firme; el mejor poema el que corre cercano a la prosa, y la mejor prosa la que guarda un extraordinario parecido con la poesía».

6. Provecho-entretenimiento en literatura

Uno de los preceptos más influyentes de Horacio fue el de la unión de lo útil con lo agradable (*Arte poética*, 343-344, págs. 110-111):

> Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci
> lectorem delectando pariterque monendo.

> (Reúne todos los votos quien mezcla lo útil con lo dulce,
> deleitando y al mismo tiempo aconsejando al lector).

Ambas finalidades aparecen en el *Quijote*, por ejemplo en los siguientes textos, I, 48, pág. 607:

> [...] porque de haber oído la comedia artificiosa y bien ordenada saldría el oyente alegre con las burlas [...] airado contra el vicio y enamorado de la virtud: que todos estos afectos ha de despertar la buena comedia en el ánimo del que la escuchare

en I, 32, pág. 409:

> Ya os he dicho, amigo –replicó el cura–, que esto se hace para entretener nuestros ociosos pensamientos; y así como se consiente en las repúblicas bien concertadas que haya juegos de ajedrez, de pelota y de trucos, para entretener a algunos que ni tienen, ni deben, ni pueden trabajar, así se consiente imprimir y que haya tales libros, creyendo, como es verdad, que no ha de haber alguno tan ignorante, que tenga por historia verdadera ninguna destos libros

y en I, 48, págs. 608-609:

> [...] y desta manera se harían buenas comedias y se conseguiría felicísimamente lo que en ellas se pretende: así el entretenimiento del pueblo como la opinión de los ingenios de España.

En el *Persiles* el deleite y el provecho son adscritos a la poesía, III, 2, pág. 442:

> [La poesía] es instrumento acordado que dulcemente alegra los sentidos y, al paso del deleite, lleva consigo la honestidad y el provecho.

Los dos aspectos, aprovechar y entretener, fueron defendidos por Vives en la dedicatoria al duque de Béjar, después de haberle contado la historieta de «la vida es sueño», *Epistolanio*, pág. 572:

> Me pareció que debía escribirte este relato, porque me consta que te agradan estas fábulas, gracias a las cuales nuestro espíritu se halla mejor dispuesto para la virtud.

Repárese en la concordancia «enamorado de la virtud» (*Quijote*) «mejor dispuesto para la virtud» (Vives). El famoso pasaje de Horacio fue alabado por Vives en *De ratione dicendi*, pág. 155:

> Acertadamente dice Horacio: "Se apuntó un tanto aquel que combinó lo útil con lo agradable".

7. Las fábulas milesias

Aunque ni en la *Poética* de Aristóteles ni el *Arte poética* de Horacio se trata de las fábulas milesias, en el *Quijote* son comparadas a los libros de caballerías, I, 47, págs. 599-602:

> Verdaderamente, señor cura, yo hallo por mi cuenta que son perjudiciales en la república estos que llaman libros de caballerías [...]. Y según a mí me parece, este género de escritura y composición cae debajo de aquel de las fábulas que llaman *milesias*, que son cuentos disparatados, que atienden solamente a deleitar y no a enseñar [...], hallaba en ellos una cosa buena, que era el sujeto que ofrecían para que un buen entendimiento pudiese mostrarse en ellos, porque daban largo y espacioso campo por donde sin empacho alguno pudiese correr la pluma [...]. Y siendo esto dicho con apacibilidad de estilo y con ingeniosa invención, que tire lo más que fuere posible a la verdad, sin duda compondrá una tela de varios y hermosos lizos tejida, que después de acabada tal perfección y hermosura muestre, que consiga el fin mejor que se pretende en los escritos, que es enseñar y deleitar juntamente.

En la correspondiente nota de la edición de Rico se comenta: «La distinción entre fábulas milesias y apólogas, en términos muy semejantes a los que emplea Cervantes en este pasaje, se encuentra, por ejemplo, en Luis Vives». No se da la cita del texto de Vives, pues se ocupó de las fábulas milesias en *Veritas fucata* y en *De ratione dicendi*. En un pasaje de la última obra aparece la distinción entre fábulas apólogas (apólogos) y milesias, pág. 152:

> A un poeta nunca le estuvo permitido crear la ficción en su totalidad, en hechos –digo– que se tenían por sucedidos; está permitido siempre en los apólogos, así como en el teatro o en los cuentos milesios.

En otro se ofrece la finalidad de las fábulas milesias, pág. 151:

> La mención de las fábulas nos ha llevado hasta los cuentos milesios, cuya invención está únicamente encaminada al placer.

Obsérvese la concordancia «únicamente encaminada al placer» con *Quijote* «atienden solamente a deleitar».

Si los libros de caballerías son comparados con las fábulas milesias, también lo puede ser la historia del *Persiles*, tal como se desprende del tercer pasaje de *De ratione dicendi*, pág. 98:

> También tiene su placeres la mente; nos divierten las historietas graciosas, los dichos agudos y sensatos, las respuestas ingeniosas y mordaces. También los más serios se dejan cautivar por sentencias de una gran elaboración en su discernimiento, los hombres buenos por ejemplos de virtud, los estudiosos por los secretos de aquellas artes a las que están entregados. Además, lo novedoso, lo sorprendente, lo inaudito, lo grande, lo terrible engendra entusiasmo y, por ello, tiene poder de captación, pues el espíritu humano, por una especie de curiosidad, está ansioso de oír estas cosas y, cuando se trata de circunstancias variopintas y rodeadas de incertidumbre, se queda colgado del final, y no ceja en su empeño hasta que ha logrado enterarse de todo, como en las historias y relatos que cultivan afanosamente los poetas y los escritores de cuentos milesios.

En efecto, en el *Persiles* está «lo novedoso, lo sorprendente, lo inaudito, lo grande, lo terrible [...], circunstancias variopintas y rodeadas de incertidumbre» y el lector «se queda colgado del final, y no ceja en su empeño hasta que ha logrado enterarse de todo».

Alguien podrá objetar que, si los libros de caballerías son comparados con las fábulas milesias y el autor del *Quijote* se propuso desterrarlos, lógicamente haría lo mismo con las fábulas milesias. A esta objeción hay que responder que el rechazo de los libros de caballerías en el *Quijote* no es total, sino que lo que se critica en ellos era la forma en la que estaban escritos. Y, de hecho, el canónigo los defiende con la condición, eso sí, de que se introduzcan reformas en ellos, hasta el punto de que pueden «enseñar y deleitar», que son los fines de la literatura de ficción. Las palabras del canónigo no tienen desperdicio, I, 47, págs. 601-602:

> Y contóle el escrutinio que dellos había hecho, y los que había condenado al fuego y dejado con vida, de que no poco se rió el canónigo, y dijo que, con todo cuanto mal había dicho de tales libros, hallaba en ellos una cosa buena, que era el sujeto que ofrecían para que un buen entendimiento pudiese mostrarse en ellos, porque daban largo y espacioso campo por donde sin empacho alguno pudiese correr la pluma, describiendo naufragios, tormentas, rencuentros y batallas, pintando un capitán valeroso con todas las partes que para ser tal se requieren, mostrándose prudente previniendo las astucias de sus enemigos y elocuente orador persuadiendo o disuadiendo a sus soldados, maduro en el consejo, presto en lo determinado, tan valiente en el esperar como en el acometer; pintando ora un lamentable y trágico suceso, ahora un alegre y no pensado acontecimiento; allí una hermosísima dama, honesta, discreta y recatada; aquí un caballero cristiano, valiente y comedido; acullá un desaforado bárbaro fanfarrón; acá un príncipe cortés,

> valeroso y bien mirado; representando bondad y lealtad de vasallos, grandezas y mercedes de señores. Ya puede mostrarse astrólogo, ya cosmógrafo excelente, ya músico, ya inteligente en las materias de estado, y tal vez le vendrá ocasión de mostrarse nigromante, si quisiere. Puede mostrar las astucias de Ulixes, la piedad de Eneas, la valentía de Aquiles, las desgracias de Héctor, las traiciones de Sinón, la amistad de Eurialo, la liberalidad de Alejandro, el valor de César, la clemencia y verdad de Trajano, la fidelidad de Zópiro, la prudencia de Catón, y, finalmente, todas aquellas acciones que pueden hacer perfecto a un varón ilustre, ahora poniéndolas en uno solo, ahora dividiéndolas en muchos.
>
> –Y siendo esto hecho con apacibilidad de estilo y con ingeniosa invención, que tire lo más que fuere posible a la verdad, sin duda compondrá una tela de varios y hermosos lizos tejida, que después de acabada tal perfeción y hermosura muestre, que consiga el fin mejor que se pretende en los escritos, que es enseñar y deleitar juntamente, como ya tengo dicho. Porque la escritura desatada destos libros da lugar a que el autor pueda mostrarse épico, lírico, trágico, cómico, con todas aquellas partes que encierran en sí las dulcísimas y agradables ciencias de la poesía y de la oratoria: que la épica tan bien puede escrebirse en prosa como en verso.

Y ¿cuál fue la relación de Vives con los libros de caballerías? Normalmente se resalta su condena, pero la cuestión es más compleja, pues en *De disciplinis*, junto a lo que critica en ellos, alaba el encanto de su estilo, I, pág. 144:

> Consideran preferible leer unos libros abiertamente mentirosos y repletos de meras simplezas, por cierto encanto que pueda tener su estilo, como los españoles Amadís y Florisando, los franceses Lancelot y la Tabla Redonda y el italiano Rolando. Hombres ociosos fueron quienes se dedicaron a estos libros

En una obra destinada a la educación de las mujeres como *De institutione feminae christianae*, es lógico que los prohibiese, pero también afirma en ella que los había leído, págs. 67-68:

> Deberían igualmente ocuparse de los libros pestíferos, como son, en España, Amadís, Esplandián, Florisando, Tirant lo Blanch y Tristán, cuyas locuras no tienen rival [...]. También yo los he leído alguna vez.

Si se compara la visión del autor del *Quijote* sobre los libros de caballerías con la de Vives, se descubren notables analogías: 1ª El autor del *Quijote* leyó los libros de caballerías y también los leyó Vives según su propia confesión. 2ª En el *Quijote* se ataca claramente los libros de caballerías, como también lo hizo Vives. 3ª En el *Quijote* se alaba el estilo de tales libros «siendo esto dicho con apacibilidad de estilo», lo mismo que hizo Vives «por cierto encanto que pueda tener su estilo». 4ª En el *Quijote* se

relaciona la lectura de los libros de caballerías con el ocio «y aunque he leído, llevado de un ocioso y falso gusto», al igual que Vives « Hombres ociosos fueron quienes se dedicaron a estos libros [...]. A pesar de esto los leen unos hombres cuyo carácter se ha corrompido por el ocio». Las concordancias son de peso, especialmente la segunda y la cuarta. También tenía las mismas ideas sobre los libros de caballerías (lectura de ellos, alabanza del estilo) el autor anónimo del *Diálogo de la lengua* (que yo he atribuido a Vives en mi libro *Juan Luis Vives, autor del Diálogo de la lengua y del Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*). He aquí el texto, págs. 173-174:

> Entre los que han escrito cosas de sus cabezas comúnmente se tiene por mejor estilo el del que escribió los cuatro libros de Amadís de Gaula; y pienso tienen razón, bien que en muchas partes va demasiadamente afectado, y en otras muy descuidado; unas veces alza el estilo al cielo, y otras lo abaja al suelo; pero al fin, así a los cuatro libros de Amadís, como a los de Palmerín y Primaleón, que por cierto respeto han ganado crédito conmigo, tendré y juzgaré siempre por mejores que esos otros Esplandián, Florisando, Lisuarte, Cavallero de la Cruz, y que a los otros no menos mentirosos que estos: Guarino mezquino, La linda Melosina, Reinaldos de Montalván, con La Trapisonda, y Oliveros que es intitulado de Castilla, los cuales, demás de ser mentirosísimos, son tan mal compuestos, así por decir las mentiras muy desvergonzadas, como por tener el estilo desbaratado, que no hay buen estómago que los pueda leer.
>
> *Marcio*.– ¿Los habéis vos leído?
>
> *Valdés*.– Sí que los he leído.
>
> *Marcio*.– ¿Todos?
>
> *Valdés*.– Todos.
>
> *Marcio*.– ¿Cómo es posible?
>
> *Valdés*.– Diez años, los mejores de mi vida, que gasté en palacios y cortes, no me empleé en ejercicio más virtuoso que en leer estas mentiras, en las cuales, tomaba tanto sabor, que me comía las manos tras ellas. Y mirad qué cosa es tener el gusto estragado, que si tomaba en la mano un libro de los romanzados en latín, que son de historiadores verdaderos, o a lo menos que son tenidos por tales, no podía acabar conmigo de leerlos.

8. Interés por el teatro

Desde el comienzo de la *Poética*, mostró interés Aristóteles por el teatro, ofreciendo una opinión sobre su origen, 1449ª, pág. 87:

> Habiendo surgido de la improvisación en un principio –tanto ella como la comedia, y la una a partir de los que entonaban el ditirambo, la otra, a partir de los que entonaban los cantos fálicos que todavía ahora siguen siendo usuales en muchas de las ciudades– fue desarrollándose poco a poco al promoverla

> en dignidad cuanto era evidente que le correspondía. Y tras sufrir muchos cambios, la tragedia dejó de sufrirlos cuando alcanzó su propia naturaleza

así como sobre su función catártica, 1449b, pág. 91:

> Sobre el arte de imitar en hexámetros y sobre la comedia hablaremos después; pero sobre la tragedia digamos, resumiendo, la definición de su esencia que resulta de lo dicho: la tragedia es imitación de una acción noble y completa, con cierta extensión, en lenguaje embellecido distintamente para los elementos constitutivos en sus secciones, de personajes que actúan, y no mediante el relato, que mediante la compasión y el miedo alcanza la purificación de tales afecciones.

También Horacio se ocupó del teatro en su *Arte poética*, vv. 153-294. Por lo que se refiere al *Persiles*, la afición del autor al teatro queda patente en la llegada de los peregrinos a Badajoz, donde se encontraron con una compañía de comediantes en un mesón, II, 2, pág. 441:

> [...] los cuales, entrando en la ciudad, acertaron a alojarse en un mesón do se alojaba una compañía de famosos recitantes, los cuales aquella misma noche habían de dar la muestra para alcanzar la licencia de representar en público, en casa del Corregidor

en la que un poeta arreglaba comedias antiguas y componía nuevas, III, 2, págs. 441-442:

> Pero ninguno puso tan en punto el maravillarse, como fue el ingenio de un poeta, que de propósito con los recitantes venía, así para enmendar y remendar comedias viejas, como para hacerlas de nuevo

e, incluso, propuso a Auristela actuar como comedianta, III, 2, pág. 442:

> [...] fue el que más se admiró de la belleza de Auristela, y al momento la marcó en su imaginación y la tuvo por más que buena para ser comedianta, sin reparar si sabía o no la lengua castellana.

En su activa imaginación ideó hacer una obra sobre las aventuras del grupo de peregrinos, III, 2, pág. 443:

> Allí se vio él en el mayor que en su vida se había visto, por venirle a la imaginación un grandísimo deseo de componer de todos ellos una comedia; pero no acertaba en qué nombre le pondría: si le llamaría *comedia*, o *tragedia*, o *tragicomedia*.

Vives tenía gran afición al teatro y conoció muy bien el teatro grecolatino y el de su época, como se pone de manifiesto por lo que escribió en *De disciplinis* y en *De ratione dicendi*. El pasaje de *De disciplinis* puede verse en el epígrafe «La comedia clásica y la italiana» del estudio sobre la *Philosophía*. Pongo aquí el de *De ratione dicendi*, pág. 155:

> En cuestión de argumentos son preferibles las obras vernáculas de hoy en día a las antiguas latinas o griegas, pues en las recientes se introducen personificadas virtudes, vicios, estados, pueblos, elementos, naturaleza de las cosas, y tratan de temas útiles, cosas todas que por el buen camino, pueden procurar a los espectadores instrucción a la vez que placer.

En el *Quijote* se asigna a la comedia una función moralizadora y catártica, I, 48, págs. 607-608:

> A lo cual respondería yo que este fin se conseguiría mucho mejor, sin comparación alguna, con las comedias buenas que con las no tales, porque de haber oído la comedia artificiosa y bien ordenada saldría el oyente alegre con las burlas, enseñado con las veras, admirado de los sucesos, discreto con las razones, advertido con los embustes, sagaz con los ejemplos, airado contra el vicio y enamorado de la virtud: que todos estos afectos ha de despertar la buena comedia en el ánimo del que la escuchare, por rústico y torpe que sea, y de toda imposibilidad es imposible dejar de alegrar y entretener, satisfacer y contentar la comedia que todas estas partes tuviere mucho más que aquella que careciere dellas, como por la mayor parte carecen estas que de ordinario agora se representan.

9. Interpretación de la teoría literaria de Vives

Por los textos de Vives presentados en los apartados anteriores hemos podido comprobar que todos los temas tratados por Aristóteles y Horacio están presentes en ellos, lo mismo que lo están en el *Quijote* y en el *Persiles*. Eso quiere decir que Vives tenía una teoría literaria, expuesta en varias de sus obras, como *Veritas fucata* (I, 1519), *Veritas fucata, sive de licentia poetica quantum poetis liceat a veritate abscedere* (II, 1519), *De disciplinis* (1531) y *De ratione dicendi* (1533). O sea, que a Vives le preocupaban los problemas literarios desde muy joven, en torno a los 19-20 años, si no antes.

En efecto, las relaciones entre la verdad y la mentira están en el origen de su juvenil *Veritas fucata*, de la que hizo dos versiones (1514-1519), de lo que se deduce claramente la intensidad de su preocupación. Con el participio *fucata* está significando que la verdad (de la poesía) puede ser manchada, embadurnada por la mentira de los poetas, pero de los poetas lascivos, tal como indica en la dedicatoria de 1519:

> La hice en París, a fin de hacer volver a ciertos jóvenes, dedicados a la poesía vana y deshonesta, a musas más castas así como a estudios más llenos de provecho y de recato. (La traducción es mía)

Pero eso no quiere decir, en absoluto, que a Vives no le gustara la poesía, ya que hace de ella un gran elogio:

> No condeno allí a las musas, por cuyo cultivo yo estoy maravillosamente agarrado, y considero que apenas son hombres quienes las aborrecen por completo.

Y es que el propio Vives era poeta, como afirma en *Genethliacon Jesu Christi*, pág. 365:

> Pensé en un principio hacer esta obrecilla en verso, como por juego; pero luego, ocupaciones variadas y frías por un lado y por otro lado mi torpeza y la infelicidad de mi estilo en eso de versificar, disuadiéronme muy presto de mi propósito inicial. Con todo, al fin, meto algunos versillos y son los pastores quienes los cantan.

Incluyó versos suyos en varias de sus obras y citó en ellas numerosas veces a todos los grandes poetas, incluyendo al español Juan de Mena en *Linguae latinae exercitatio*.

En algunos pasajes de sus obras da la impresión de que Vives se muestra contrario a la poesía y a la ficción en general, pero es en obras de carácter pedagógico, en las que predomina la moralidad, como en *De institutione feminae christianae*. Que Vives prohíba a las muchachas que se estaban formando la lectura de los libros de caballerías no tiene nada de extraño ni de exclusivo de él, ya que era la opinión común entre los humanistas. La razón estaba en la defensa de la verdad frente a las mentiras de tales libros. Siempre se recurre el pasaje de *De institutione feminae christianae* , pág. 67:

> Deberían igualmente ocuparse de los libros pestíferos, como son, en España, *Amadís*, *Esplandián*, *Florisando, Tirant lo Blanch y Tristán*, cuyas locuras nunca tienen final

pero, qué poco se cita el pasaje de *De disciplinis*, I, pág. 132:

> Más sabio fue en esto el autor en nuestra lengua de la tragicomedia *La Celestina*, pues estableció una estrecha ligazón entre el progreso de los amoríos y los encantos del placer y un final muy amargo, a saber, las desgracias y muertes violentas de los amantes, de la alcahueta y de los alcahuetes.

Más adelante veremos que el gran hispanista Marcel Bataillon califica a Vives de moralista y puritano, pero, si leyó *La Celestina*, ¡no sería tan puritano!

Ciertamente, Vives tiene textos en los que predomina lo moralizante, pero también tiene otros en los que elogia con claridad la poesía y la ficción en general e, incluso,

defiende la libertad de creación literaria. Presentamos algunos de esos textos, por ejemplo en *De disciplinis*, II, págs. 106-107:

> Por lo que atañe al verso, considero, en verdad, que la dulzura de los poetas emana de aquella congruencia que tiene su melodía con el ánimo humano, de la cual acabo de hablar. Se sirven, en sentido propio o traslaticio, de palabras dotadas de grandeza, sublimidad y brillantez. Tienen temas de extraordinaria fuerza. Poseen esa asombrosa expresión de las pasiones a la que se denomina *energía*. Y así como ellos mismos son tocados por un soplo que parece elevarlos por encima de la capacidad de su ingenio y de su naturaleza, así también exhalan cierto hálito magnificente y excelso

y en *De ratione dicendi* admite la libertad de creación, incluso en los cuentos milesios, pág. 152:

> A un poeta nunca le estuvo permitido crear la ficción en su totalidad, en hechos –digo– que se tenían por sucedidos; está permitido siempre en los apólogos, así como en el teatro o en los cuentos milesios. En cambio, se les concede que se adorne ese hecho sucedido y que se lo engrandezca para que produzca mayor admiración y placer, licencia que, aun hoy día, se les consiente.

Ahora bien, el texto fundamental en el que Vives defendió la libertad de creación literaria se encuentra en la segunda redacción de *Veritas fucata*, lo que es indicio claro de que no había quedado satisfecho con lo expuesto en la primera redacción. El argumento de *Veritas fucata* II está enmarcado en un diálogo entre el propio Vives y su mejor amigo en España, Juan de Vergara. Hablan sobre el conocimiento de la Verdad y de lo Falso en un tono literario, en el que se recrea la imaginada discusión entre Homero y Platón, a propósito de la expulsión del primero de la república creada por el segundo. En esa ambientación dentro del mundo clásico salen a escena Hesíodo, Heráclito, Luciano, Apuleyo, Marciano Capela, Sidonio Apolinar, Empédocles, Lucrecio, Varrón, Lucano, Silio Itálico, Juvenco, Sedulio, Ausonio, Prudencio, Arátor, Próspero. En una asamblea la Verdad propondrá diez condiciones para llegar a un acuerdo con lo Falso. En tales condiciones se encierra el pensamiento definitivo de Vives sobre la relación entre verdad y ficción literaria. En dos de ellas, de manera especial, queda reflejada una amplia libertad de creación: en la quinta con la vista puesta en la moralidad, págs. 891-892:

> Puesto que es razón que se hagan amplias concesiones a la mejoría de las costumbres, todo cuanto se refiere a la moralidad o a algún provecho de la vida quedará libre a los escritores, hasta el punto de que se podrá dar rienda suelta a la fantasía y a la invención de apólogos; se podrán escribir comedias

> nuevas, donde se pinten las pasiones humanas, y componer diálogos que tienen gran semejanza con las comedias

y en la novena con la admisión de las denostadas fábulas milesias, con excepción, eso sí, de las de Arístides de Mileto, pág. 892:

> Si alguno, para su propio esparcimiento, tuviere el propósito de ir a zaga de lo *Falso*, sin tener cuenta con la moralidad ni la utilidad práctica, porque no le falte cortejo a ese príncipe, se le toleraría la compañía siempre que se distinga por alguna insignia visible; déseles ciudadanía en alguna villa milesia, amena y regalada; vayan con ellos risas y donaires; vayan con ellos las dos esposas de Vulcano y vivan con Luciano, Apuleyo y Clodio Albino. No permitimos que actúe Arístides, poeta procaz, libidinoso, impuro, si persiste en su empeño, y ello con todo derecho, siendo así que con harta frecuencia sea reo del mismo crimen Apuleyo, hombre, por otra parte, respetable y magistrado de la ciudad.

Al final de las condiciones Vergara reconoce esa amplia libertad, pág. 893:

> ¿Qué mayor anchura y libertad que la contenida en estos límites? Dentro de ellos pueden campear a sus anchas, correr, divagar, peregrinar como les viniere en gana. No es más espaciosa la pradera de San Jaime donde te hallé paseando con aquellos dos gentiles y apuestos mozos.

En *Veritas fucata* no podía faltar la verosimilitud, que tan importante fue para Vives, como hemos comprobado en los textos ofrecidos en el apartado «Verosimilitud e imitación». He aquí el texto de *Veritas fucata*, pág. 892:

> Si en la compostura y afeite de la *Verdad* no existe verosimilitud, ni congruencia, ni decoro, la obra disonante, absurda, ridícula, que de allí naciere, debe ser pateada, debe ser silbada, debe ser rechazada inexorablemente.

Tratamos ahora de las interpretaciones que se han hecho de los textos vivesianos, que han sido opuestas, desde las negativas de Bataillon y Forcione, hasta las positivas de Kohut, Ijsewijn y Gómez Montero. Por supuesto, la mía se inscribe entre las segundas.

Marcel Bataillon, en su influyente *Erasmo y España*, emitió un juicio pernicioso sobre la teoría literaria de Vives[159]: «La crítica de las novelas, y particularmente de la literatura caballeresca, es un rasgo fundamental del erasmismo español. Y Vives dio a esta crítica su forma más radical. Lo cual no puede sorprender, si se piensa que el valenciano llevó su puritanismo hasta la reprobación de toda poesía [...]. Proscribe, por lo menos, toda la ficción que sea puro juego del espíritu». El negativo juicio de Bataillon

[159] M. Bataillon, *Erasmo y España*, págs. 616-617.

fue criticado ya en 1973 por Karl Kohut[160]: «Pero Vives no fue el oscuro moralista que ven Bataillon y otros. Evidentemente, en su obra pueden hallarse pasajes que a primera vista confirman ese parecer [...]. Pero cuando menos también pueden señalarse otros tantos pasajes en los que Vives se muestra crítico de fino gusto para la calidad literaria, e incluso amigo de la literatura. No hay que ver en ello una contradicción [...]. En Vives hay que separar totalmente al pedagogo del crítico literario». Lleva toda la razón Kohut, porque los autores tienen que ser juzgados por toda su producción y de acuerdo con la finalidad de cada obra. Así, las opiniones acerca de las lecturas vertidas por Vives en *De institutione feminae christianae*, están inspiradas por el objetivo fundamental de la obra, que es la formación de la mujer cristiana y es en esa circunstancia concreta en la que han de ser valoradas.

Alban K. Forcione, de quien admiro sus estudios sobre las *Novelas ejemplares* y sobre el *Persiles*, siguió en la línea de Bataillon[161]: «En *De institutione feminae christianae* del humanista Luis Vives el criticismo tradicional de la mendacidad se fusiona con la sospecha platónico-cristiana del efecto de la literatura de ficción en el comportamiento ético, para formar uno de los más típicos documentos de los ataques puramente moralísticos a las novelas en el Renacimiento». Y los restantes textos de Vives que hemos ofrecido, ¿no existen? Parece mentira que personas tan inteligentes y eruditas como Bataillon y Forcione emitan juicios tan taxativos sin tener en cuenta todos los textos de un autor tan importante como Vives.

Quien hizo un estudio completo de todos los testimonios vivesianos en relación con la poesía fue Joseph Ijsewijn en su artículo «Vives e la poesia». Para comprender mejor las ideas de Vives sobre la poesía recuerda Ijsewijn algunos ejemplos, como el del que fue gran amigo del valenciano, Guillaume Budé[162]: «A Parigi, Budé nella sua grande opera *De transitu Hellenismi ad Christianismum* condannò perentoriamente questi poeti lascivi dell'Italia». De ahí que generalice el problema[163]: «Resta dunque la domanda: come mai umanisti dello stampo di Vives hanno potuto far coesistere per una intera vita la condanna teorica della poesia e lo studio e il godimento privato di essa poesia?» A continuación estudia los pasajes más significativos de Vives sobre la poesía, especialmente los diez acuerdos entre *Veritas* y *Falsus* (ficción literaria) contenidos en la segunda redacción de *Veritas fucata*. En el acuerdo noveno admite Vives incluso la composición de fábulas milesias (las más obscenas), lo que sugiere a Ijsewijn el siguiente comentario[164]: «Questo è veramente il punto più soprendente di tutti e in netto contrasto con quanto Vives aveva scitto prima e dopo a proposito dei romanzi». Y llega a la siguiente conclusión[165]: «le dieci norme concordante tra *Veritas*

[160] K. Kohut, *Las teorías literarias en España y Portugal*, pág. 40.
[161] A. K. Forcione, *Cervantes, Aristotle and the Persiles*, pág. 15.
[162] J. Ijsewijn, «Vives e la poesia», pág. 473.
[163] J. Ijsewijn, «Vives e la poesia», pág. 474.
[164] J. Ijsewijn, «Vives e la poesia», pág. 477.
[165] J. Ijsewijn, «Vives e la poesia», pág. 477.

e *falsus* illustrano a perfezione il rapporto tormentato che umanisti come Vives ebbero con la poesia classica e profana: per loro, come umanisti, la poesia classica era la base della loro attività che coltivarono con grande piacere ed entusiasmo; come cristiani ancora fortemente ligati a tradizioni medioevali e patristiche –si pense alla vicenda di Girolamo: *christianus* oppure *ciceronianus*– e sorvegliati da vicino da teologi meschini e fanatici dovevano condennare gran parte di questa poesia».

En un importante artículo Javier Gómez-Montero reconoce los méritos de sus predecesores en oposición a Henry Thomas, Bataillon y Carlos G. Noreña[166]: «No obstante, en los últimos años, los estudios de Karl Kohut, Joseph Ijsewijn, Edward V. George y Emilio Hidalgo, han dado un giro espectacular a la cuestión replanteando el enjuiciamiento de la crítica y teoría literaria de J. L. Vives en términos completamente diversos [...]. Estos trabajos significan un radical cambio de orientación en la valoración de la crítica y teoría literaria de J. L. Vives: la perspectiva pedagógica y moral que incide en los criterios de la ejemplaridad, utilidad y conveniencia expresiva no excluye un planteamiento epistemológico». Como argumento inicial pone Gómez-Montero el de la práctica ficcional por parte de Vives[167]: «Se debe concluir, por tanto, que el humanista valenciano compuso varias obras con un núcleo ficcional y narrativo. Los textos aducidos suponen una respuesta pragmática y netamente afirmativa al problema planteado al ejercitarse él mismo como escritor de literatura ficcional». A continuación analiza detalladamente los textos vivesianos relativos a la relación de verdad y poesía, llegando a la siguiente conclusión[168]: «La argumentación de J. L. Vives afirma suficientemente la legitimidad de la ficción poética. Sus observaciones sobre autores greco-latinos como Luciano o Apuleyo y su crítica a géneros contemporáneos como los libros de caballerías no implican en absoluto su repudio de la literatura ficcional. Bien al contrario, el programa esbozado de una praxis textual basada en la ficción supone una alternativa concreta y complementa su incesante recurso a otros esquemas de representación ficcionales sancionados en la Antigüedad».

Con los precedentes positivos de Kohut, Ijsewijn y Gómez Montero, podemos concluir esta aproximación a la teoría literaria de Vives, confirmando que las preocupaciones que laten en los textos vivesianos son las mismas de Aristóteles y Horacio, coincidentes, además, con las que aparecen en el *Quijote* y en el *Persiles*. También hay coincidencia en la introducción de ideas antiaristotélicas, pues Vives, aunque, fundamentalmente, fue aristotélico, discrepó del estagirita en muchos aspectos, como él mismo reconoció al comienzo de su *De disciplinis*, I, pág. 10:

> En esta obra he tenido que disputar muchas cosas a los autores antiguos. No a todos, ciertamente, pues esto hubiera sido infinito e inútil, sino

[166] J. Gómez-Montero, «Licet poetae fingere? [...]», págs. 82-83.
[167] J. Gómez-Montero, «Licet poetae fingere? [...]», pág. 84.
[168] J. Gómez-Montero, «Licet poetae fingere? [...]», pág. 89.

> únicamente a los aceptados y aprobados por el asentimiento común. Este empeño a menudo, si he de ser sincero, me ha causado vergüenza: yo mismo condeno mi osadía por atreverme a refutar a escritores consagrados desde siempre, especialmente a Aristóteles, cuyo talento, habilidad, diligencia y juicio en las materias del conocimiento humano yo venero y admiro sobre los demás de modo especial.

Dada la importancia que la teoría literaria tiene en la composición de dichas novelas, la concordancia en este aspecto es fundamental para poder defender la autoría de Vives.

10. Interpretaciones de la teoría literaria del *Quijote* y del *Persiles*

Entre la numerosa bibliografía al respecto, me fijaré solamente en los hitos más importantes. La obra fundamental es la de E. C. Riley *Teoría de la novela en Cervantes*, actualizada en «Cervantes: teoría literaria». Le sigue el libro de A. K. Forcione *Cervantes, Aristotle and the Persiles*. Por su carácter de innovación es obligado empezar por el capítulo que le dedica Américo Castro en *El pensamiento de Cervantes* «La orientación literaria», donde comenta en profundidad la procedencia aristotélica de las ideas que presiden la composición del *corpus* «cervantino». Para él, esas ideas forman parte de la trama de las obras[169]: «Sus ideas literarias no son, como vemos, elemento adventicio que se superponga a la labor de su fantasía y de su sensibilidad, sino, al contrario, parte constitutiva de la misma orientación que le guiaba en la selección y construcción de su propia senda. La teoría y la práctica son inseparables aquí». Y más adelante[170]: «Lo genial de Cervantes se revela en el arte con que ha introducido en lo más íntimo de la vida de sus héroes el problema teórico que inquietaba a los preceptistas; el autor ha colocado a don Quijote en la vertiente poética y a Sancho en la histórica; *pero serán ellos y no el autor quienes pugnen por defender sus posiciones respectivas*, y lo que es la árida disquisición en los libros se torna conflicto vital, moderno, henchido de posibilidades. Don Quijote hablará en nombre de la verdad universal y verosímil; Sancho defenderá la verdad sensible y particular».

En la nota 32 de la página 54 comenta Castro: «Ideas originales e importantes acerca de la literatura se encuentran, por ejemplo, en Vives». Pero, desgraciadamente, muy poco o casi nada se han tenido en cuenta esas ideas originales e importantes de Vives en los estudios y comentarios de las obras del *corpus* «cervantino».

Por lo demás, Castro dedica, como no podía ser menos, un apartado a la verosimilitud, que el autor del *Persiles* trató de hacer compatible con las extrañas aventuras

[169] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 47.
[170] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 54.

de sus personajes[171]: «Al escribir *Persiles*, Cervantes respondía a diversas exigencias que simultáneamente laboraban su espíritu; en primer lugar, darse el gusto de echar a volar la fantasía, placer literario para él de orden eminente ("tal vez le vendrá ocasión de mostrarse nigromante, si quisiere"). Además, la exigencia racional, de reglamentación, tan importante para Cervantes como el gusto de mecerse en el éter de la aventura: aquí el código literario de Aristóteles con sus escoliastas».

Todos los aspectos que hemos analizado en los epígrafes anteriores son tratados por Riley en su libro bajo los siguientes epígrafes: «De la épica a la novela», «El arte y la naturaleza: la imitación y la invención», «La imitación de los modelos», «Funciones de la novela: el placer y el provecho», «La moralidad», «La historia y la ficción», «la verosimilitud y lo maravilloso».

La importancia de la teoría literaria en el *Quijote* queda bien resaltada en la siguiente frase[172]: «El *Quijote* mismo es una obra de crítica literaria en un sentido muy particular»; y esa teoría tiene sus fundamentos en Aristóteles y en sus opositores[173]: «Así, coexisten en la obra opiniones aristotélicas y antiaristotélicas, por ejemplo». Insiste en ese carácter filosófico al examinar la relación entre historia y poesía[174]: «El problema central que se planteaba en las poéticas de la segunda mitad de este siglo era el de la relación entre poesía e historia. Pero lo que más claramente se desprende de la versión imaginativa que Cervantes da a esta cuestión en el *Quijote* es que dicho problema trascendía con mucho los límites de la teoría crítica y pertenecía propiamente a la filosofía. En el siglo XVII, efectivamente, la naturaleza de la verdad y la ficción llegó a ser el objeto primordial de la investigación filosófica».

Por esas breves pinceladas se comprueba la profundidad del análisis de Riley, con el que estoy completamente de acuerdo, como no podía ser menos que lo estuviera con la relación que establece entre un texto del *Quijote* y otro de Vives[175]. He aquí el primero, I, 47, págs. 599-600:

> Pues ¿qué hermosura puede haber, o qué proporción de partes con el todo y del todo con las partes en un libro o fábula donde un mozo de diez y seis años da una cuchillada a un gigante como una torre y le divide en dos mitades, como si fuera un alfeñique, y que cuando nos quieren pintar una batalla, después de haber dicho que hay de la parte de los enemigos un millón de competientes, como sea contra ellos el señor del libro, forzosamente, mal que nos pese, habemos de entender que el tal caballero alcanzó la vitoria por solo el valor de su fuerte brazo?

[171] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 65.
[172] E. C. Riley, *Teoría de la novela en Cervantes*, pág. 11.
[173] E. C. Riley, «Cervantes: teoría literaria», pág. CXLVIII.
[174] E. C. Riley, *Teoría de la novela en Cervantes*, pág. 341.
[175] E. C. Riley, *Teoría de la novela en Cervantes*, pág. 282.

Y el de *De institutione feminae christianae*, pág. 68:

> Cuando están narrando, ¿qué placer puede haber en aquellos relatos que ellos van ideando con tanto descaro y tan plagados de necedades? Este, él solo, mató veinte hombres, aquel treinta; otro, después de ser traspasado por innumerables heridas y abandonado ya como muerto, de repente vuelve a la vida y, al día siguiente, devuelto a su salud y a sus fuerzas primeras, en un combate singular derrota a dos gigantes y se presenta cargado de oro, plata, seda y joyas en tanta cantidad que una nave de transporte es incapaz de cargar.

La profundidad filosófica defendida por Riley se aviene mal con la no formación filosófica de Cervantes y no creo que sea exacto lo que afirma en el siguiente juicio[176]: «Es muy probable que Cervantes empezara a familiarizarse con la teoría italiana durante los años de su estancia en Italia entre 1570 y 1575. Sin embargo, varios de los tratados que más probablemente conocía son de fechas posteriores. Y aunque el aristotelismo no está ausente de *La Galatea*, es incomparablemente más acusada su presencia en el *Quijote* de 1605». Se puede comprobar que hay ciertas contradicciones en esas líneas, aparte de que la estancia de Cervantes en Roma con el cardenal Acquaviva es muy problemática y, en todo caso, poco propicia al estudio, ya que tendría que cumplir con sus obligaciones y, después, con sus actividades bélicas.

De la misma importancia que el de Riley es el libro de A. K. Forcione *Cervantes, Aristotle and the Persiles*, en el que estudia con gran profundidad todos los aspectos de la teoría literaria «cervantina», como ya aparece en el enunciado de algunos capítulos: «El diálogo entre el canónigo y don Quijote», «El narrador y su audiencia: la liberación de la imaginación», «Examen crítico de la teoría literaria en el *Persiles*» etc.

Para Forcione el origen de la composición del *Persiles* está en el diálogo entre el canónigo y don Quijote[177]: «Es claro que el plan del canónigo de Toledo para el libro ideal de caballerías fue la fórmula general de Cervantes para el *Persiles* y eso induce a creer que las cien páginas que el canónigo pretende haber escrito y abandonado fueron el primer esbozo de la obra final de Cervantes. Hasta qué punto, justamente, la composición del *Persiles* puede ser relacionada con el sugestivo diálogo literario es pura conjetura. Sin embargo, el deseo de Cervantes de seguir las reglas clásicas (unidad, verosimilitud, decoro, lo maravilloso legitimizado, la exhibición retórica, la edificación moral y la erudición instructiva) es evidente por todas partes en el *Persiles*, tanto en el tema y la estructura como en los varios comentarios del tímido narrador en lo que concierne a los criterios que gobiernan su proceso creativo y selectivo».

[176] E. C. Riley, «Cervantes: teoría literaria», pág. CXLVI.
[177] A. K. Forcione, *Cervantes, Aristotle and the Persiles*, pág. 169.

Para cumplir algunas de esas reglas, como la exhibición retórica y la erudición instructiva, es claro que no bastaban las cualidades innatas de un «ingenio lego», sino que era precisa una formación integral muy exigente.

El pasaje en el que se concentra la teoría literaria del *Persiles* es el de los falsos cautivos, que Forcione considera como un entremés dentro de la novela, al modo de los que se introducen en el *Quijote*. También para él la fundamentación última de la teoría literaria subyacente es el sistema aristotélico enriquecido con aportaciones antiaristotélicas[178]: «Es probable que Cervantes concibiera el *entremés* justamente como concibió todo el *Persiles*, como una reivindicación de los principios estéticos aristotélicos. En su plan general, por cierto, apoya esos principios –los estudiantes fracasan en su intento de construir una fábula plausible simplemente porque ellos no pueden "condimentar sus ocurrencias con tal precisión" y son perdonados con la simple advertencia de continuar sus esfuerzos, prestando mayor atención a la verosimilitud. Sin embargo, como hemos descubierto, Cervantes no puede otorgar la palabra final a los aristotélicos y en la réplica del estudiante al pedante alcalde le concede su deseo de una liberación artística para afirmarse él mismo. Este aspecto del *entremés* es reflejado también en la introducción discursiva, porque el movimiento hacia una definición inequívoca del argumento verosímil genera un contramovimiento hacia la pérdida del humor del contexto completo. En efecto, Cervantes gira hacia sí mismo justamente como don Quijote gira hacia el canónigo de Toledo y los varios sustitutos de la creación artística en el *Quijote* giran hacia sus críticos antagonistas».

Después de las interpretaciones de Castro, Riley y Forcione (coincidentes en subrayar el aristotelismo básico de la teoría literaria «cervantina»), vamos a referirnos a la de Michael Nerlich, quien, partiendo también de Aristóteles, pone de relieve la conexión de la ficción novelística del *Persiles* con la filosofía[179]: «Sin embargo para Cervantes, aristotélico convencido, la verosimilitud-verdad filosófica prima evidentemente sobre todo, y familiarizado tanto con el universo literario de la Antigüedad como con el de la Edad Media, se sirve del conjunto de los materiales poéticos tanto "no-realistas" (mitológicos, oníricos, alegóricos) como "realistas" (plausibles, probables) para la articulación-estructuración de la verosimilitud-verdad filosófica, lo que explica que encontremos en su obra –a lo que ayuda la ironía de Cervantes– tanto animales parlantes y filosóficos como visiones oníricas y otros elementos mitológico-alegóricos. De una manera general se puede incluso decir que esta concepción de la poesía como ontológicamente cercana a la filosofía y de la aceptación de este dato como valor prioritario y decisivo –tal como se manifiesta entre otros casos en el título del tratado teórico español más importante sobre la poesía, la *Philosophia Antigua Poética* del Pinciano– facilitó la integración de la herencia medieval en la producción cultural y sobre todo literaria del Siglo de Oro».

---

[178] A. K. Forcione, *Cervantes, Aristotle and the Persiles*, pág. 169.

[179] M. Nerlich, *El Persiles descodificado o la «Divina Comedia» de Cervantes*, págs. 24-25.

Un aspecto particular de la teoría literaria en el *Persiles* es el de las valoraciones críticas de los cuentos o narraciones intercalados en el desarrollo del argumento de la obra. La cuestión ha sido estudiada en profundidad por Stephen Harrison en *La composición de «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»*, dedicándole un capítulo completo, en el que pone de relieve la importancia de tales críticas para la teoría literaria y hace las pertinentes comparaciones con las valoraciones que se hacen en el *Quijote* a propósito de las narraciones intercaladas. Lo que defiende Harrison es que hay discrepancias y, a veces, contradicciones entre las valoraciones y la práctica de ese tipo de narraciones[180]: «Pero el aspecto más interesante de estas referencias al arte de contar es el abismo que existe entre las observaciones teóricas del autor y su puesta en práctica en el *Persiles*, junto con el carácter a veces contradictorio de algunas de estas alusiones. Por ejemplo, el narrador nos dice, con referencia a la narración de Periandro, que "las que son largas, aunque sean de importancia, suelen ser desabridas" (Persiles II: 21, p. 270), y Periandro mismo admite "de cuan poco fruto son las digresiones en cualquier narración, cuando ha de ser sucinta y no dilatada" (Persiles II: 15, p. 244). Sin embargo, esta narración ocupa varios capítulos del Libro II, y es, con mucho, la más larga de la obra. Es igualmente interesante el hecho de que las observaciones teóricas del Libro II sobre el valor de la brevedad en los cuentos son inconsistentes con la idea expresada por Periandro en el Libro III "Contad... lo que quisiéredes y con las menudencias que quisiéredes, que muchas veces el contarlas suele acrecentar la gravedad al cuento" (p. 322)». Además, para él muchas de esas valoraciones son interpolaciones añadidas con posterioridad[181]: «Vamos a procurar demostrar que muchos de estos comentarios sobre teoría literaria en *Persiles* son interpolaciones, y que estas interpolaciones no se efectuaron necesariamente al mismo tiempo. El no considerar esta posibilidad ha sido el fallo de muchos análisis de la novela».

11. *La Philosophía antigua poética* en su relación con el *Quijote*, el *Persiles* y la *Numancia*

En los epígrafes anteriores hemos comprobado que las poéticas de Aristóteles y de Horacio están en los fundamentos mismos de la teoría literaria y de la práctica novelesca del *Quijote* y del *Persiles*. Ahora bien, como la *Poética* de Aristóteles no fue traducida hasta 1626 y como es *communis opinio* que Cervantes no sabía griego, los críticos han tenido que discurrir mucho para hacer posible esa contradicción. Las soluciones encontradas recurren a fuentes italianas y a una española. Bien sabido es que en Italia y Francia se publicaron varios comentarios a la *Poética* de Aristóteles: Francesco Robortello *In librum Aristotelis de Arte poetica explicationes* (1548); Vincenzo Maggi y Bartolomeo Lombardi *In Aristotelis librum de Poetica communes explanationes* (1550);

[180] S. Harrison, *La composición de «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»*, págs. 87-88.
[181] S. Harrison, *La composición de «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»*, pág. 88.

Pietro Vettori *Commentarii in primum librum Aristotelis de arte poetarum* (1560); Julio César Escalígero *Poetices libri septem* (1561); Antonio Minturno *De poeta* (1559) y *L'Arte poetica* (1563); Lodovico Castelvetro *Poetica d'Aristotele vulgarizzata et sposta* (1570); Alessandro Piccolomini *Annotazioni de M. Alessandro Piccolomini nel libro della poetica d'Aristotele* (1575); Torcuato Tasso *Discorsi dell'Arte poetica* (1587). Como se admite que Cervantes estuvo al servicio del cardenal Acquaviva unos ocho meses y que en ese escaso tiempo aprendió todo lo divino y lo humano, se supone que leyó y asimiló esos comentarios a la *Poética*. Por mi parte, creo que eso es pura suposición y llena de dificultades. La estancia en Roma al servicio de un destacado eclesiástico es problemática, porque en ese tiempo Cervantes era un fugitivo de la justicia y resulta extraño que en esas circunstancias fuese elegido por Acquaviva. ¿No encontró a ningún italiano mejor que a un español con una orden de persecución por parte de Felipe II? Y, aun suponiendo que tuviese ese empleo, ¿cómo es posible que en escasos ocho meses y trabajando como sirviente pudiese aprender lo que necesita muchos años de estudio?

La solución española está basada en la lectura y asimilación por parte de Cervantes de la *Philosophía antigua poética* (1596) de Alonso López Pinciano. Se trata de una obra maravillosa, tanto desde el punto de vista del contenido como del de lo estético-literario. En cuanto al primero, el autor dedica la primera carta a las soluciones dadas por los filósofos a la felicidad del hombre, para centrarse en las doce cartas restantes en los comentarios de la *Poética* aristotélica, siempre con una profundidad digna de todo elogio. Desde el punto de vista estético-literario, la obra está redactada en forma epistolar, realzada por la utilización magistral del diálogo, en el que intervienen tres personajes: Fadrique, Ugo y el Pinciano. Al final de cada carta otro personaje, Gabriel, hace un resumen de los problemas tratados y da su opinión sobre ellos.

Quien mejor ha estudiado la *Philosophía antigua poética* en relación con su influencia en la teoría literaria del Quijote ha sido Jean Canavaggio, en su excelente artículo «Alonso López Pinciano y la estética literaria de Cervantes en el "Quijote"». Es un trabajo muy amplio y muy profundo en el que trata todos los aspectos relacionados con la teoría literaria. Las conclusiones a las que va llegando Canavaggio en el desarrollo del artículo son las de que existe igualdad en las soluciones dadas en la *Philosophía* y en el *Quijote*. Y lo mismo ocurre en el *Persiles* y en la *Numancia*. Como ejemplo de esta concordancia pueden servir estas líneas de Canavaggio[182]: «Sin embargo, pese a estas dificultades, el estudio comparativo de textos que acabamos de emprender no deja de traernos ya muchos elementos positivos. En primer lugar las articulaciones esenciales de la doctrina del Pinciano reaparecen *todas* –aunque con orden disperso– en el *Quijote*. Ambos autores caracterizan la poesía como la suprema ciencia; ambos consideran esenciales los tres principios aristotélicos de la imitación, verosimilitud y enseñar deleitando; ambos fundan en ellos una justificación ética de la literatura imaginativa que permita salvar el juego de la fantasía y de la sensibilidad; ambos definen la

[182] J. Canavaggio, «Alonso López Pinciano [...]», págs. 48-49.

creación poética como el resultado de la doble intervención del arte y de la naturaleza; ambos, en fin, afirman inesencial el metro en poesía y propugnan un estilo que concilie claridad y nobleza. Además, incluso hemos podido señalar vacilaciones y contradicciones idénticas en uno y en otro escritor al interpretar, por ejemplo, la relación entre verosímil y posible, o el exacto significado del *docere delectando* horaciano. En fin, la presencia en ambos de un común espíritu humanístico refuerza y confirma el interés de todos estos puntos de contacto. Casi podríamos decir que Cervantes, dentro del mismo ambiente espiritual, parece recorrer intuitivamente la ruta trazada diez años antes por el autor de la *Philosophia Antigua Poética*».

Canavaggio estudia también la teoría literaria de la *Numancia* y concluye, igualmente, que está regida por los principios aristotélicos de la *Philosophía*. Es un pasaje largo, pero conviene darlo íntegro[183]: «¿Qué es, al cabo, la Numancia, sino una verdadera ejemplificación de la doctrina aristotélica del teatro?

Una tragedia que no consiente en la fábula ni en los episodios "deleyte de risa y passatiempo".

Una tragedia en cuatro actos que corresponden exactamente a las cuatro partes cuantitativas enumeradas por la *Philosophia Antigua Poetica*.

Una tragedia que sobre una verdad fabrica mil ficciones, "de forma que la Historia es poca en respeto y comparación de la fábula". Pues Cervantes, siguiendo el consejo de Fadrique, toma la Vida y la Historia como fuentes de acción dramática; pero, aunque respetando la trama histórica, "el fundamento en cosas antiguas", saca libremente partido de él elaborándolo y alternando los episodios que "ocupan de diez partes las nueve de la acción".

Una tragedia que, sin embargo, pretende conferir a estas ficciones la verosimilitud indispensable. De ahí la preocupación de Cervantes por el decoro de sus personajes, "en la edad, fortuna, nación, hábito, instrumento", que motiva la conveniente prudencia de Escipión, el arrojo de los Numantinos, la inconsciencia o el miedo de los niños y la intrepidez y abnegación de los enamorados, y aclara las acotaciones escénicas del autor destinadas a evitar los anacronismos: los soldados de Escipión vienen "armados a lo antiguo, sin arcabuces". De ahí también el recurso a la mitología que, al mismo tiempo que permite la impresionante evocación de un cuerpo muerto por el hechicero Marquina, traduce el respeto recomendado por el Pinciano a "la religión, ley y seta que en aquel tiempo y aquella región se usaba".

Verosimilitud que, desde luego, Cervantes concibe como una verdad ejemplar y cuyo principal efecto consiste en hacer al espectador más fuerte ante la vida. Este fin moral y pedagógico asignado por el Pinciano a la tragedia es el que se propone alcanzar Cervantes en la *Numancia*, tragedia nacional, apología de la ciencia guerrera a la par que del valor patriótico, y los medios que emplea para conseguirlo, no son sino

[183] J. Canavaggio, «Alonso López Pinciano [...]», págs. 62-64.

los que aconseja el autor de la *Philosophia Antigua Poética*. "Los poemas que no traen admiración, declara Ugo, no mueven cosas alguna... y assí soy de parecer, que el poeta sea en la innovación nuevo y raro; en la historia, admirable; y en la fábula prodigioso y espantoso; porque la cosa *nueva deleyta* y la *admirable*, más, y más la *prodigiosa* y *espantosa*". Este es exactamente el desarrollo de la *Numancia*: la decisión de Escipión de tomar la ciudad por el hambre; la reacción heroica y vana de los sitiados; en fin, el increíble sacrificio de los defensores forman una progresión inexorable ya definida por el Pinciano con el concepto de "ñudo", "aquella acción que va perturbándose más y más hasta el tiempo de afloxar el qual se dize soltura". "No tiene lugar cierto, añade el Pinciano, ...porque él se comienza a añudar al principio" —y Cervantes lo sitúa precisamente al final de la primera jornada; ni convienen "altibaxos", "ni apretar ni afloxar, sino yr contino estrechando más y más... y tanto es mayor después el deleyte, quanto más el ñudo fue estrecho y porfiado" —y Cervantes obedece estrictamente a esta doctrina, desde el momento en que los Numantinos se ven condenados sin remedio hasta el suicidio del último defensor. No hace falta añadir que admiración, prodigio y espanto han de quedar constantemente acordes con la verosimilitud. Según apunta Fadrique, si "para atar el ñudo, lícito es el socorro divino, para desatarlo parece muy mal... y trayendo socorro del cielo no queda la acción tan verosímil como quando humanas manos la obran". Una vez más Cervantes observa el precepto: los dioses contestan a la invocación de Marquina y profetizan el desastre final de la ciudad; pero no pueden hacer nada para salvarla y confiesan el carácter inexorable de los acontecimientos».

Ahora bien, el mismo Canavaggio se plantea un grave problema[184]: «Por un lado, la técnica de la *Numancia* ofrece indudables coincidencias con las ideas de Pinciano; pero por otro lado caber recordar que se trata de una obra anterior en nueve años, por lo menos, a la *Philosophia Antigua Poética*». ¿Qué consecuencia hay que sacar de esa contradicción? Sencillamente, que Cervantes no fue influido por la *Philosophía*. En realidad, yo pienso que Cervantes, dada su formación, no estaba capacitado para entender una obra tan compleja y difícil como la *Philosophía*. Estoy seguro de que, si la diéramos en la actualidad a leer a una persona sin formación filológica, no pasaría de la primera página, porque es una obra con mucha filosofía, con mucha filología, con mucha lingüística, con mucha métrica, con mucha erudición clásica etc. Y todo eso junto era difícil de digerir para un recaudador de impuestos. ¿Cuál es la solución que propongo a la contradicción planteada por Canavaggio? Pues que al autor de la *Philosophía* es el mismo que el del *Quijote*.

Posterior al artículo de Canavaggio es el también excelente libro de Sanford Shephard *El Pinciano y las teorías literarias del Siglo de Oro*. En él hace un análisis detallado y profundo de todos los aspectos tocados por la *Philosophía*. También capta una estrecha relación entre los temas tratados en esta obra y la práctica «cervantina»,

[184] J. Canavaggio, «Alonso López Pinciano [...]», pág. 64.

como se pone de manifiesto en las siguientes afirmaciones[185]: «Las críticas de *El curioso impertinente* puestas en boca del cura, en el capítulo XXXV de la primera parte del *Quijote*, se parecen a la argumentación de Pinciano contra "lo possible y no verisímil" [...]. La aceptación por parte de Cervantes del placer como norma de enjuiciamiento, recuerda la insistencia de Pinciano sobre el mismo principio (véanse páginas 53-55). Conviene recordar, sin embargo, que Pinciano antepone dos condiciones inamovibles a toda ficción: doctrina y placer estético. Esta segunda condición cuenta también con el apoyo de Cervantes.

El ámbito enciclopédico exigido a la literatura por Pinciano y otros teóricos contemporáneos (páginas 55-57), lo extiende Cervantes a la prosa épica. La opinión de Pinciano de que el verso no es elemento esencial en poesía (página 51) y su continua alabanza de la novela en prosa de Heliodoro (página 75), llevan a Cervantes a pasar de la épica a la novela, cambio que también hizo Pinciano (páginas 126-127).

La argumentación del cura sobre las posibilidades de la novela caballeresca casi parece tomada de los diálogos del Pinciano [...]. Los dos insisten en lo probable más que en lo posible. El placer estético, así como la doctrina y la amplia cultura, son conceptos básicos a ambos. La aplicación de la teoría épica a la novela es lo que el uno propone y el otro realiza en *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, obra basada en la muy admirada *Etiópica* de Heliodoro».

Como se puede comprobar, no puede haber mayor igualdad entre la *Philosophía* y la doctrina literaria seguida y practicada en el *Quijote* y en el *Persiles*. De esa constatación parto para demostrar que el autor de esas obras es el mismo, dando para ello numerosos argumentos, no solo generales como hacen Canavaggio y Shephard, sino de detalles, que son los que más fuerza probatoria tienen.

XXVI. Conclusiones

1ª El *Persiles* no es solo una novela de aventuras, sino también de gran riqueza de contenido (geografía, teología y religión, mujer y matrimonio, política y sociedad, astronomía, astrología y sueños, filosofía y psicología, medicina, arte, teoría literaria). El autor fue en palabras de Beltrán y Rózpide «filósofo, naturalista, sociólogo, economista, militar, político». Esa cultura enciclopédica tuvo que ser fruto de una formación universitaria y de una vida de estudio, que Cervantes no tuvo.

2ª Dentro del contenido, tienen especial relevancia la teología y la religión, por constituir el hilo conductor del argumento. En ellas se expresan conceptos de altura teológica, como la unión hipostática en la Trinidad o la distinción

[185] S. Shephard, *El Pinciano y las teoría literarias del Siglo de Oro*, págs. 195-198.

entre milagro y misterio. El conocimiento de esas ideas es propio de un autor con estudios teológicos y de profunda religiosidad.

3ª El agustinismo ha sido considerado como la cifra o clave explicativa del *Persiles*, lo que implica dominio de las obras del santo de Hipona y, por tanto, del latín, porque solo una mínima parte estaba traducida. La balanza se inclina claramente a favor de Vives, el mejor conocedor en la época de san Agustín.

4ª El interés por la geografía nórdica europea y su conocimiento se explican difícilmente en Cervantes y con toda facilidad en Vives especialmente de Inglaterra, muy bien tratada en la novela. Este hecho no concuerda con las malas relaciones entre España e Inglaterra en los finales del siglo XVI.

5ª Además de la riqueza de contenido, hay en la novela una extraordinaria erudición, porque está basada, explícita o implícitamente, en numerosas fuentes clásicas, bíblicas, medievales y renacentistas. El autor pone de manifiesto un gran dominio de toda esa literatura, difícil de explicar en Cervantes. El estudioso italiano M. Fusillo testifica el «inmenso trabajo erudito que precedió a la redacción del *Persiles*».

6ª La teoría literaria presente en el *Persiles* tiene gran importancia para determinar su autoría, ya que el equilibrio de elementos aristotélicos y antiaristotélicos es compartido en el *Persiles* (también en el *Quijote*) y en Vives.

7ª Todas las dudas que planteábamos sobre la autoría de Cervantes tienen respuesta positiva con Vives, tal como hemos comprobado a lo largo de este trabajo.

8ª Dado el elevado número de concordancias entre las ideas del *Persiles* y las de Vives, si no se admite su autoría, por lo menos no se podrá negar que su presencia es abrumadora, por lo que tendría que ser citado continuamente en las ediciones comentadas.

La autoría de la Philosophía antigua poética

Al tratar de la teoría literaria en el *Persiles*, hemos defendido que la *Philosophía antigua poética* tiene una importancia trascendental en la composición del *corpus* «cervantino». Por ese motivo considero necesario hacer un estudio de dicha obra desde el punto de vista de la autoría, porque hay suficientes razones para dudar de Alonso López Pinciano como autor.

La *Philosophía antigua poética* fue publicada en 1596 con el siguiente título *Philosophia antigua poetica del doctor Alonso Lopez Pinciano, Medico Cesareo: Dirigida al Conde Ihoanes Keuehiler de Aichelberg*. Esta fue la única edición hasta 1894, año en el que fue reeditada en Valladolid gracias a Pedro Muñoz Peña. Ya en el siglo XX (1953) tuvo otra edición, llevada a cabo por Alfredo Carballo Picazo (3 vols., CSIC), que es la que nos ha servido para nuestras citas, con algunas modificaciones ortográficas a fin de facilitar la lectura. Finalmente, en 1998, ha sido publicada por José Rico Verdú (Biblioteca Castro), desgraciadamente sin notas como es habitual en esa colección.

La *Philosophía* es, fundamentalmente, una obra técnica de crítica literaria, en cuanto que es un comentario de la *Poética* de Aristóteles, pero, además de eso, es mucho más, porque contiene muchos ejemplos tomados de la historia, muchas ideas psicológicas, muchos aspectos de carácter filosófico, religioso y, sobre todo, porque está maravillosamente escrita, resultando ser así una obra literaria, lo que la diferencia de los similares comentarios italianos y franceses a la *Poética*. Todo ello reclama a un autor de extraordinarias cualidades, en cuanto dominador de los autores griegos y latinos, en cuanto filósofo, en cuanto psicólogo, en cuanto historiador y, especialmente, en cuanto gran literato. Todos esos aspectos, en grado de excelencia, confluyen en Luis Vives, además de numerosas concordancias de detalle, que me permiten defender su

autoría, sin que sean obstáculo algunas (escasas) referencias posteriores a su muerte, que pueden explicarse perfectamente como interpolaciones del erudito que preparó la edición, posiblemente el también valenciano Fadrique Furió Ceriol, que estaba al servicio de Felipe II como gentilhombre.

I. El autor, el estilo y la época

1. ¿Alonso López Pinciano?

La *Philosophía antigua poética* fue publicada bajo el nombre de Alonso López Pinciano, de quien casi no sabemos nada. Carballo Picazo en su Nota bibliográfica afirma[186]: «Se conservan pocos datos biográficos de López Pinciano. Nacido en Valladolid hacia 1546, fue médico durante veinte años –poco más o menos– de doña María, hija de Carlos V y viuda de Maximiliano de Austria, y de la infanta doña Margarita». Por su parte J. Rico Verdú en la misma línea escribe[187]: «De su biografía lo ignoramos casi todo. Desconocemos con exactitud dónde y cuándo nació, así como cuándo le llegó la muerte (probablemente en Madrid)». Fue médico, pero ningún biógrafo dice dónde y cuándo hizo los estudios. Bajo su nombre se publicó el poema en octavas *El Pelayo* (Madrid, 1605) y una traducción al latín de los *Prognósticos de Hipócrates, Hippocratis prognosticum* (Madrid, 1596).

Basándome en numerosos argumentos internos, a López Pinciano le voy a negar la paternidad de la *Philosophía*, pero ¿se había hecho con anterioridad? En su Introducción Rico Verdú identifica al personaje de la *Philosophía* Fadrique con el valenciano Fadrique Furió Ceriol, a quien, además, convierte en posible autor real de la obra[188]: «No obstante, si tuviese que aventurar un nombre, seguiría la opinión de Gregorio Mayans expresada a finales del siglo XVIII (*Vida de Publio Virgilio Marón con la noticia de sus obras traducidas en castellano*. Valencia, José y Tomás de Orga, 1778, pág. 107): "He dicho que los declaró Fadrique Furió Ceriol, instruyendo al docto Alonso López en su *Filosofía Antigua Poética*, obra erudita y juiciosa, diciendo que Fadrique, el interlocutor, era de la corona de Aragón, valenciano, que, si no fuera tal, no trajera comparaciones de rosas; que escribió de política y él mismo dijo de sí que, como gentilhombre del rey Felipe II, comía su pan". Así propondría el de Fadrique Furió Ceriol, valenciano, consejero de Felipe II, a quien acompañaba; fue autor de una obra política, incompleta, *El concejo y consejeros del príncipe*, de un tratado de retórica y de una obra de controversia contra J. Bolonia sobre la traducción de las Sagradas Escrituras. Jacques Auguste de Thou escribe que, habiendo vivido toda su vida célibe, murió en Valladolid en 1592. La confirmación de esta hipótesis (sobre todo si se pudiera llegar a demostrar que Furió

[186] A. Carballo Picazo, Nota bibliográfica en su edición, pág. XVI, nota 9.
[187] J. Rico Verdú, Introducción a su edición, pág. IX.
[188] J. Rico Verdú, Introducción a su edición, págs. XIV-XV.

vivió en la calle de las Urosas, como se afirma en la obra) nos llevaría a plantearnos la verdadera paternidad de las doctrinas expuestas en la *Philosophía Antigua Poética*, pues parecería verosímil que Alonso López fuese, como el Pinciano de la obra, un simple autor material o transmisor de las ideas del valenciano».

Así, pues, Rico Verdú se inclina por el valenciano Furió Ceriol y yo lo hago por otro valenciano, Luis Vives. Rico Verdú no ofrece ningún argumento y yo voy a presentar numerosas concordancias entre las ideas de la *Philosophía* y las de Vives.

2. Un autor valenciano

De los tres interlocutores el que mejor representa las ideas del autor es Fadrique, que era valenciano, II, pág. 21:

> Ugo se rió y dixo: Si no fuera Fadrique valenciano, no truxera comparación de rosas.

Y tres veces son mencionadas las naranjas, I, pág. 254:

> No nace la naranja, no la pera
> con escudete o pua, como aquellas

en I, pág. 258:

> Y aquel de quien naranja, cidra, lima,
> El limón, la zuamboa y toronja pende
> El tiempo que passó de más estima

y en III, pág. 36:

> Y, si esto queréys más claro, imaginad un hombre que huye de otro que le arroja naranjas de piedra, y otro que huye del que le arroja naranjas de cera, llenas de azaar, y veréys que, del primero que huye con razón, tenemos compasión, y del segundo nos reýmos del engaño que padece.

Tanto el ser valenciano Fadrique como el ejemplo de las naranjas se adecuan mejor a Vives que al vallisoletano López Pinciano.

3. Un traductor poeta

El autor de la *Philosophía* fue un excelente traductor y un excelente poeta, ya que los versos de los poetas griegos y latinos los presenta traducidos en verso. El ejemplo

más notable de esta actividad poético-traductora de los clásicos es el de un peán de Aristóteles, III, págs. 122-123:

> Dize, pues, Aristóteles en el peán que en alabança de Hermía atheniense hizo desta manera:
> Virtud dificultosa,
> Possessión de la tierra
> La más feliz y más enriquecida,
> Por ti, donzella hermosa,
> Más que la paz, la guerra,
> Y la muerte es más dulce que la vida.
> Tu mesa nos combida
> Al fruto sempiterno
> Del inmortal tesoro,
> Mejor mucho que el oro
> Y que el hijo y el sueño muy más tierno.
> Por ti baxó al infierno
> El hijo de Alcumena,
> Y hermanos dos de Helena
> Gozan en el cielo y tierra nombre eterno [...].

Esa actividad de traducir en verso a los poetas griegos la practicó Vives en sus obras. Por ejemplo, en *De concordia et discordia in humano genere* traduce en hexámetros latinos el pasaje de Homero (*Ilíada*, IX, 502-507):

> Hasque Litas genuit claudas Saturnia proles,
> Deformesque strabis oculis, rugisque verendas,
> Quae a tergo comites Ate, vestigia servant;
> Has valida et firmis pedibus praevertitur Ate
> Per gentes gravibus genus hoc mortale ruinis
> Concutiens, et damna ferens impune vagatur,
> His lento passu cura est lenire dolores: (Mayans, V, pág. 328)

Doy la traducción española correspondiente, pág. 226:

> El hijo de Saturno engendró estas Litas cojas, deformes con estrabismo, con arrugas, espantosas, que acompañan por detrás a Ate y siguen sus huellas; Ate, fuerte y con pies seguros, se les adelanta por toda la tierra golpeando al género humano con graves quebrantos, y anda errante produciendo daños impunemente. La preocupación de las Litas es suavizar los dolores con paso lento.

Traducir versos griegos en versos latinos y españoles estaba al alcance de pocos y uno de ellos era Vives. En la *Philosophía* hay también una traducción en verso de un himno de Petrarca, del que pongo solo una muestra de un total de 137 versos, III, pág. 130:

> Virgen hermosa, ornada y coronada
> Del sol y las estrellas, cuyo seno
> Santíssimo encerró al Sol Soberano,
> De espuela me da amor y largo al freno [...].

Vives conocía muy bien a Petrarca, pues lo cita tres veces en *De disciplinis*, como en II, pág. 144:

> Francisco Petrarca, cuyo estilo habría sido viciado fácilmente por aquel tiempo, si no hubiese poseído tan gran talento y estudiado con tanto empeño.

No hay ninguna duda de que el autor de la *Philosophía*, además de filósofo, de lingüista, de conocedor de los clásicos y de experto en teoría literaria, fue poeta. Y todo eso lo fue Vives, incluyendo lo de poeta, ya que escribió versos en la mayoría de sus obras.

4. Un autor filósofo

Aunque por el tema no era necesario, toda la Epístola primera, que es bastante extensa, está dedicada a la naturaleza de la felicidad y a las soluciones que dieron a esa debatida cuestión las distintas escuelas filosóficas de la Antigüedad. Así resume don Gabriel, el destinatario de la Epístola, su contenido, I, pág. 139:

> [...] me agradé mucho de ver a Homero en tan buen lugar de la felicidad, no digo de la divina y summo bien que Platón tocó en el Pharménide, sino de la humana, la qual es el sujeto desta vuestra epístola, y sujeto también de Platón en el Philebo, cuyo orden siguió Fadrique al principio de su plática: porque Platón començó su felicidad por los deleytes sensitivos y, después, prosiguió a las obras racionales, el qual orden veo en vuestro papel.

El autor era filósofo, como lo fue Vives.

5. Un autor psicólogo

Lo mismo que de la filosofía, pero en mayor medida, puede decirse de la psicología, ya que se hace un verdadero tratado de los sentidos externos e internos, de las faculta-

des del alma, de la memoria y la reminiscencia, de la razón y de los afectos o pasiones. Todos estos aspectos los examinaremos en el capítulo dedicado a las ideas psicológicas. Sobre la concordancia con Vives, baste con decir que fue el autor de *De anima et vita*, por la que ha sido considerado «padre de la psicología moderna».

6. Un autor historiador

También la historia tiene una notable presencia en la *Philosophía*, ya que se ponen ejemplos tomados de Grecia, de Roma y de España. En este sentido, se cuentan anécdotas de Alejandro, Dionisio, Epaminondas, Lisandro, Galba, Marco Antonio, Mario, Temístocles, Pompeyo, Augusto, Don Pelayo, Fernando III, Juan II. Puede servir de ejemplo la que se cuenta de Octavio Augusto, III, pág. 75:

> Tenía Octavio, entre otros, un servidor, dicho Marcio; este pedía al César mercedes a menudo, y el César nunca las hazía por ser injustas sus peticiones. Sucedió, pues, que en ocasión que el Marcio era presente, con un papel en la mano, para le demandar cierta merced, un otro se entrepuso, suplicándole una gracia. Octaviano le escuchó, y, visto no demandava lo justo, le respondió: "Vos, amigo, no os canséys en más razones; que no tengo de hazer lo que pedís, como ni tampoco haré lo que Marcio me quiere demandar".

El autor de la *Philosophía* tenía gran afición a la historia, como la tuvo Vives, porque en todas sus obras introduce ejemplos históricos.

7. Un autor preocupado por los pobres

En un largo pasaje el autor, comentando a Virgilio, defiende que los ricos socorran a los pobres y repartan con ellos sus riquezas, I, pág. 21:

> Esso, dixo Fadrique, es hablar ya mas de veras, y de veras he de responder; que Virgilio no pone en su infierro a todos los ricos, sino a los que, dexado todo lo demás, se emplean en adquirir sólo y no hazen comunicación de sus bienes con los suyos; assí que los que con mala consciencia, y sin respeto a la virtud, y a tuerto y a derecho, como dize el refrán, se hazen ricos, están muy cerca de estar en el infierno, como también los que, siendo ricos faltos de caridad, no socorren a la necesidad del pobre. Destos, digo, que habla Virgilio expressamente, no de los que con virtud y sudor suyo enriquezieron y sus riquezas reparten con los menesterosos.

En otro alaba a quien se dedica a ayudar a los pobres, I, pág. 131:

> [...] un hombre devoto que gasta el tiempo en hazer las camas a los pobres, dallos de comer, vestillos y cosas semejantes, se dize que exercita vida activa.

Estas ideas a quien mejor se adecuan es a Vives, autor de *De subventione pauperum*, donde defiende que los ricos repartan a los pobres lo que les sobra. Además, en el texto citado se hace referencia a la caridad, una virtud importantísima en las obras de Vives. En el mismo sentido aboga la utilización del refrán «pobreza no es vileza», que comentamos en el capítulo dedicado a «Refranes, expresiones, léxico».

8. Un autor pacifista

Al tratar de la mentira en la literatura de ficción, se defiende que la mentira se justifica si es por conseguir la paz, I, pág. 175:

> Fadrique dixo: Y si este tal rey, o por la boca, o en escrito dixesse alguna mentira por pacificar y tener quieto a su reino, ¿haríalo mal?
>
> No, dixo el Pinciano, que hay mentiras officiosas que no se pueden dezir malas, y no solo no lo son, mas se pueden poner en el número de las buenas; y, si alguna hay en el mundo, es la que dezís, por seguirse della bien tan grande como es la paz universal.

Sin duda, el autor de la *Philosophía* fue un gran pacifista, como lo fue Vives, pues no en vano escribió *De concordia et discordia* y *De pacificatione*.

9. Un autor pedagogo

En toda la *Philosophía* se perciben el interés y la preocupación por hacer accesible una materia de suyo árida. Hay también algún detalle propio de un pedagogo, como cuando se refiere a la formación de los niños, III, págs. 196-197:

> Fadrique respondió: una cosa es adotrinar un muchacho y amaestrarle desde niño, que a su edad es muy dañoso el vino, como antes se dixo: otra cosa es quando ya está adotrinado y hecho hombre, a cuya edad no será dañoso por las razones que diximos quando del eficiente de la poética se habló

y a la expurgación de los poetas, III, págs. 234-235:

> Fadrique dixo: No es malo Iuvenal, y sé yo quien le pone en primer lugar, y aun yo le pusiera si no tuvieran sus metros algunos lenguajes pocos que parecen afear a todo el resto; yo estoy muy bien con los poetas académicos

> que aman y buscan mucha vergüença en palabras y todo, que no es bien que el que predica hermosura en las costumbres, sea feo en sus pláticas.
>
> ¿Pues por qué, dixo el Pinciano, pues tan pocas son las partes torpes que tiene Iuvenal, no las purgan y quedará la obra hermosa?
>
> ¡Qué sé yo!, dixo Fadrique. Los que lo tienen a su cargo, lo vean, que, si yo lo tuviera, yo las limpiara de muy buena voluntad.

En cuanto a la expurgación de los poetas, también la defendió Vives en *De disciplinis*, II, pág. 109:

> Por estas causas y razones podría parecer que ha de actuarse así, que puesto que, sin duda, contienen los poetas mucha dulzura, primor, excelencia y maravilla, no conviene suprimirlos, sino expurgarlos, no amputar el miembro enfermo, sino sanarlo con algún remedio. Extírpese todo lo obsceno como parte ya muerta y que contagia lo que toca.

10. El estilo literario de la *Philosophía antigua poética*

Ya hemos adelantado que la *Philosophía* es una obra magnífica, en la que se aúnan a la perfección profundidad de contenido y belleza de forma. En la forma sobresale la utilización del diálogo, en el que se van introduciendo las vivencias de los personajes, lo que confiere a la exposición vida y frescura sin igual. Son las mismas características que descubrimos en las obras *Diálogo de Mercurio y Carón*, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, *Diálogo de la lengua* y *Diálogo de doctrina christiana*. Yo invito al lector a que haga una lectura comparativa de esos diálogos, en los que, sin duda, hallará unidad de estilo, que es el mismo que preside la *Philosophía*. El autor de todas esas maravillas es Vives.

Otra característica de la forma literaria es la de la carta, que sirve de estructura a la obra. Esta forma era familiar a Vives, por haber compuesto el tratado *De conscribendis epistolis*. Y no se olvide que el *Lazarillo* es, en realidad, una carta.

11. ¿Cuándo fue compuesta la obra?

La obra fue publicada en 1596, pero ¿fue compuesta en torno a esa fecha? Hay indicios de que fue escrita bastantes años antes. En I, pág. 231, don Gabriel alaba el hecho de haber introducido aspectos no tratados antes ni en España ni en el extranjero:

> Alabo mucho a essos vuestros amigos, no que sean los primeros fundadores desta doctrina, mas que sean los primeros que a su patria la traen, y juntamente con ella otras, ni en su patria ni en la extrangera tocadas

en II, pág. 8, afirma Ugo:

> Ya sé que sigo camino de nadie andado, sino del Philósopho, y que él dexó en esta parte muchos estropieços y muchos passos vacíos, mas a los atrevidos ayuda la fortuna

y en II, pág. 111, Fadrique reclama su originalidad:

> [...] un otro camino andaré de nadie hasta agora pisado.

En estos tres textos el autor reconoce que trata temas no comentados con anterioridad y, dado por supuesto que fue un humanista de primerísima fila, necesariamente tenía que conocer los comentarios anteriores a la *Poética* de Aristóteles (Robortello, 1548; Minturno, 1559 y 1564; Varchi, 1553; Escaligero, 1561; Castelvetro, 1570; Tasso, 1587). Si no hace referencia a ellos, es porque estaba escribiendo antes de 1548. Esto concuerda con mi propuesta de la autoría de Vives.

La cronología temprana de la *Philosophía* es apoyada también por lo arcaizante de la lengua, más próxima a los inicios del siglo XVI que al final de ese siglo. He aquí algunos ejemplos: antepornía (=antepondría) I, 102; doyos (=os doy) I, 107; ay (=hay) I, 108; oy(=oí) I, 118; haurá (=habrá) I, 121; oyo (=oigo) I, 124; verná (=vendrá) I, 226; víades (=veías) I, 248; ternéys (=tendréis) II, 12. Esas formas se repiten a lo largo de la obra.

Finalmente, llama la atención que la ciudad de Toledo sea mencionada cinco veces, mientras que Madrid, que era la capital desde 1561 no lo sea ninguna. Incluso se hace una referencia a las Cortes en Toledo, III, pág. 14:

> [...] es razón que no se le dé el segundo, sino que, hecha un Toledo en cortes, de enojada no quiera assentarse sino en el último lugar.

12. La *Poética* de Aristóteles y Vives

Normalmente los estudiosos tienen en cuenta solamente a los comentaristas de la *Poética* italianos, pero bastantes años antes Vives había hecho referencias explícitas a esa obra. Así en *De ratione dicendi* al tratar del teatro, pág. 155:

> En el teatro, para regocijo del público, quedaba reflejada la vida humana como en un cuadro o en un espejo, hecho que produce un enorme deleite a causa de la imitación, tal y como dice Aristóteles en su *Arte poética*: "Puesto que la imitación", dice, "sorprendentemente cautiva a todos, y puesto que el hombre es un animal especialmente propenso a la imitación, y aquello que no queremos contemplar en su propia naturaleza, reproducido y simulado, nos atrapa".

Así, pues, Vives, en cuanto admirador como era de Aristóteles e interesado como estaba en todo lo referente a teoría literaria, pudo perfectamente escribir un comentario

a la *Poética* con anterioridad a los italianos, así como hacerlo en la forma literaria del diálogo, que era su preferida.

II. Las fuentes de la *Philosophía*

Se puede afirmar que las fuentes de la *Philosophía* son, en general, los autores griegos y latinos, desde los más importantes y más conocidos hasta los menos conocidos. No puede caber la más mínima duda de que el autor fue un humanista de primerísima fila.

1. Aristóteles

Aristóteles es el autor más citado (260 veces), por lo que con mucha ventaja es la fuente fundamental de la *Philosophía*; y no es la *Poética* la única obra citada, ya que hay bastantes referencias a las *Éticas*, a la *Retórica*, a la *Política*, a la *Metafísica* y a la apócrifa *Económica*. Si se tiene en cuenta que de esas obras solamente habían sido traducidas al español la *Ética a Nicómaco*, la *Política* y la *Económica*, con toda seguridad el autor era un gran helenista. Pero no se limita a comentar las opiniones aristotélicas, sino que introduce ideas originales distintas de las de Aristóteles. Así lo expresa con claridad en II, pág. 318:

> Fadrique dixo entonces: A lo menos, no seguís el orden de Aristóteles en la división de la tragedia en especies.
>
> Y Ugo: Ni aun el número tampoco; él se fue por allá, y yo, por acá, y no nos contradiremos en lo importante.

Y en otro pasaje Ugo afirma que ha completado a Aristóteles en los aspectos no tocados por él, II, pág. 8:

> Ya sé que sigo camino de nadie andado, sino del Philósopho, y que él dexó en esta parte muchos estropieços y muchos passos vacíos, mas a los atrevidos ayuda la fortuna.

Esa admiración y crítica de Vives son características de Vives, quien se consideraba aristotélico pero, al mismo tiempo, lo corregía. Así lo expresó en *De disciplinis*, I, pág. 10:

> En esta obra he tenido que disputar muchas cosas a los autores antiguos. No a todos, ciertamente, pues esto hubiera sido infinito e inútil, sino únicamente a los aceptados y aprobados por el asentimiento común. Este empeño a menudo, si he de ser sincero, me ha causado vergüenza: yo mismo

> condeno mi osadía por atreverme a refutar a escritores consagrados desde siempre, especialmente a Aristóteles, cuyo talento, habilidad, diligencia y juicio en las materias del conocimiento humano yo venero y admiro sobre los demás de modo especial.

El completar a Aristóteles en los aspectos no tratados por él y el tener capacidad para corregirlo estaban al alcance de muy pocos humanistas.

2. Platón: *No nacemos para nosotros solos*

Platón tiene una notable presencia, pues es citado cincuenta y dos veces. En concreto, las citas van referidas a los diálogos *República*, *Filebo*, *Ión*, *Parménides* y *Epinomis*. Ninguno de ellos había sido traducido al español. De platón se reproduce una idea que a Vives le gustaba mucho: es la de que no nacemos para nosotros solos, puesta en boca de Fadrique, III, pág. 274:

> Fadrique se entrepuso a las razones de los dos con estas: Yo sé que nacimos los hombres, no solo para nosotros, sino para la República y los amigos.

Vives la expuso en *Aedes legum*, pág. 681:

> [...] pues los hombres fueron creados para los hombres y no nacimos para nosotros solos, como decía Platón

en *De subventione pauperum*, pág. 113:

> Platón escribe al pitagórico Arquitas: No hemos nacido para nosotros solos, sino que una parte de nuestro nacimiento lo reclama la patria y otra parte los amigos

y en *De disciplinis*, II, pág. 263:

> El varón docto no solicitará dignidades públicas, aunque debe desear ser útil al mayor número de hombres posible y no debe pensar que ha nacido solo para sí, como un antiguo filósofo advirtió a Platón.

3. Otros autores griegos

Prácticamente, todos los autores griegos, desde los más importantes hasta los menos, aparecen citados en la *Philosophía*. Entre todos, el primer puesto es, naturalmente, para Homero, que es mencionado sesenta veces; además, a la *Ilíada* se hace referencia

en veintitrés pasajes, a la *Odisea* en veintidós y a la *Batracomiomaquia* en cuatro. Dado el aprecio que el autor tenía de Heliodoro, es el que sigue a Homero en citas, con veinticinco. Entre los autores menos conocidos, podemos mencionar a Frínico, Agatón y Epicarmo. También es digna de notarse la mención que se hace del lexicógrafo del siglo II Julio Pólux, un autor solo conocido de los grandes humanistas, así como la del rétor Máximo de Tiro, también del siglo II. En resumen, se puede afirmar que en la *Philosophía* se tiene en cuenta toda la literatura griega.

4. Virgilio: *¡Feliz el que puede conocer y penetrar las causas de las cosas!*

El gran poeta latino ocupa un lugar muy destacado en la Philosophía, ya que es citado sesenta y ocho veces, por encima, incluso, de Homero. Además, a la *Eneida* se hace referencia en cincuenta y tres pasajes, a las *Bucólicas* en cinco y a las *Geórgicas* en cinco. Entre las frases célebres de Virgilio se reproduce la de las *Geórgicas* (II, 490), I, pág. 16:

> ¡Feliz el que puede conocer y penetrar las causas de las cosas!

Vives citó esa misma frase en *De disciplinis*, III, pág. 18:

> [...] de modo que Virgilio llama feliz a aquel que puede conocer las causas de las cosas.

5. Cicerón: *le llama [a Aristóteles] río de elocuencia*

Cicerón es citado veintiséis veces. De él se pone una cita sobre Aristóteles, III, pág. 126:

> Fadrique se sonrió y dixo: Hablar sabía Aristóteles y tanto, que Cicerón le llama río de elocuencia.

Esa misma cita la utilizó Vives en *De ratione dicendi*, pág. 64:

> Cicerón llama a Aristóteles "áureo río del discurso", lo cual hace referencia a la abundancia de conceptos, a la adecuación tan estrecha entre palabras y conceptos y al hecho de que nunca le faltan.

La cita de Cicerón se encuentra en *Academicorum libri*, 2, 119, que no es una de las obras más conocidas.

6. S. Agustín y santo Tomás

Entre los autores cristianos antiguos solamente es citado san Agustín, III, págs. 176-177:

> Fadrique respondió: Quanto más grave el poema, terná más y mejor; mas no se entiende que todas las personas dél sean obligadas a tener esta segunda ánima; doctrina tenemos de San Agustín dello en la Poética misma, el qual dize: "como la reja sola es la que rompe la tierra, y el timón, cama, velortas y orejeras le acompañan por buen orden y concierto, assí en los poemas ay figuras que, no significando cosa alguna, son puestas para compañía de las que significan".

El autor de la *Philosophía* tenía, sin duda, un gran conocimiento de san Agustín, como lo tenía Vives, pues no en vano es autor de *Commentarii ad libros De civitate Dei*.

De la Edad Media es mencionado santo Tomás como complemento de Aristóteles, I, pág. 81:

> [...] el que quisiere mucho y muy bueno de la materia, lea al Philósopho, y el que más, a Sancto Thomás.

Vives lo cita ocho veces en *De disciplinis*.

7. Otros autores latinos

Al igual que los griegos, también están representados en la *Philosophía*, prácticamente, todos los autores latinos. Entre los menos conocidos figura el poeta Manilio, del que se citan unos versos en I, pág. 219:

> Y lo que yo dixe de la trágica que enseña política, entendedlo principalmente, y que las demás doctrinas son accesorias, y, aunque, como dize Manilio poeta,
>
> Quanto el mundo capaz dentro contiene
> cantado fue de los poetas sabios.

Manilio fue un poeta muy apreciado por Vives, pues citó de él unos versos en *De disciplinis*, I, pág. 16:

> Esto ya lo advirtieron sabiamente en la antigüedad los hombres más destacados: el filósofo Aristóteles, en los libros de la *Filosofía Primera*, y los poetas Virgilio y Manilio. Este último dice:

> El esfuerzo dio ingenio a los desgraciados, y a cada uno su destino le forzó, presionándolo, a cuidar de sí mismo.

Y el mismo Manilio dice:

> Con circunstancias diversas creó la experiencia el arte

y en *De subventione pauperum*, pág. 69:

> Al nacer, dice aquél, morimos y el final descansa en el principio [Manilio, *Astrología*, 4, 16]

8. Autores italianos

Es de notar que todos los autores citados, con la reserva de Escalígero, pudieron ser conocidos de Vives, por ser anteriores a él.

8.1. Petrarca

Petrarca es el poeta más citado, doce veces, por ejemplo en I, pág. 227:

> Y el Petrarca dize que el amor le hizo poeta, en aquella canción que comiença:
> Quello antico mio dolce empio signore.

A Petrarca lo conocía bien Vives, pues lo menciona tres veces en *De disciplinis*, II, pág. 144:

> Francisco Petrarca, cuyo estilo habría sido viciado fácilmente por aquel tiempo, si no hubiese poseído tan gran talento y estudiado con tanto empeño.

8.2. Bocaccio

Bocaccio es mencionado dos veces, por ejemplo en III, págs. 202-203:

> A la primera de las quales digo que no vale el argumento "es más antigua la cosa; luego, la más noble", como no valió tampoco en el Decamerón de Bocacio el argumento que por parte de los Varronzos fue argumentado.

Al *Decamerón* de Bocaccio hizo una referencia Vives en *Linguae latinae exercitatio*, pág. 59:

> Es la de Griselda, que compuso Juan Bocaccio de forma apropiada y con ingenio.

8.3. Michael Verino

El poeta Michael Verino es citado a propósito de las clases de poemas, I, pág. 280:

> [...] y este se divide en tres especies: en angéltico, que escrive sentencias, como las de Michael Verino.

La obra de Verino, *Michaelis Verini Ugolini F. distichorum liber* fue editada en Florencia (1487). También fue citada en el *Quijote*, II, 33, pág. 994:

> Todo cuanto aquí ha dicho el buen Sancho –dijo la duquesa– son sentencias catonianas, o, por lo menos, sacadas de las mesmas entrañas del mismo Micael Verino, «*florentibus occidit annis*».

Como se puede comprobar, la palabra *sentencias* aparece en los dos textos.

8.4. Marco Jerónimo Vida

Este poeta es citado cuatro veces, por ejemplo en II, págs. 256-257:

> [...] como se verá en este pentámetro de Marco Ierónimo Vida:
> Concipiet dulcem pectore laetitiam.
> Que, buelto en castellano y con las sylabas mismas, dirá:
> Dentro en las entrañas concebirá alegría.

De arte poetica de Vida fue publicada en Roma (1527) y su *Christiados libri sex* en Cremona (1535). Vives lo citó tres veces en *De disciplinis*, por ejemplo en II, pág. 145:

> Jerónimo Vida y [Jacobo] Sannazaro están sujetos a la imitación de Virgilio como a leyes sagradas.

8.5. Jacobo Sannazaro

El poeta italiano Sannazaro es citado cuatro veces, por ejemplo en III, pág. 168:

> Ugo dixo: El obispo Vida y Sanazaro de ella se aprovecharon para El Christiados y Parto de la Virgen.

La obra *De partu Virginis libri tres* fue publicada en Nápoles (1526). Nótese que en el texto de la *Philosophía* es mencionado junto con Jerónimo Vida, lo mismo que en el texto de Vives citado en el apartado anterior. También son citados juntos por Vives en su *Epistolario*, pág. 496:

> En gran manera me han agradado recientemente dos poetas de nuestro tiempo: Jerónimo Vidas en su *De arte poetica* y Sannazaro en el *Del parto de la Virgen*.

La concordancia no puede ser más llamativa.

8.6. Pietro Bembo

Aunque no aparece el nombre del cardenal italiano, es mencionada su obra, el *Cortesano*, III, pág. 73:

> Desta especie se veen algunas en el Cortesano y en otros libros.

La famosa obra de Bembo fue publicada en 1528 y traducida al español en 1534. Vives la cita dos veces en *De disciplinis*.

8.7 Julio César Escalígero

Este gran humanista italo-francés, autor de *Poetices libri septem* (1561) es mencionado en «Al lector», págs. 9-10:

> [...] de Hierónymo Vida dice Scalígero que escrivió para poetas ya hechos y consumados; y yo digo del Scalígero que fué un doctíssimo varón y, para instituyr un poeta, muy bueno y sobre todos aventajado, mas que en la materia del ánima poética, que es la fábula, estuvo muy falto. Aquí verás, lector, con brevedad la importancia de la Poética, la essencia, causas y especies della. Si para te exercitar más quisieres, lee al César Scalígero, que él te dará mucho y muy bueno.

Resulta extraño que Escalígero sea solo mencionado en la dedicatoria «Al lector» y no en el cuerpo de la obra, como tampoco lo fueron los restantes comentadores de la *Poética* aristotélica. Yo pienso que es un añadido del que preparó la edición de la *Philosophía*.

9. Autores españoles

También los autores españoles citados son anteriores a Vives. Llama la atención que no sea mencionado ninguno posterior.

9.1. Juan de Mena

Entre los pocos poetas españoles citados, Juan de Mena ocupa el primer lugar, pues aparece once veces, por ejemplo en III, págs. 123-125, donde es comparado con Petrarca y considerado superior:

> Y luego Ugo: Descrive Iuan de Mena, como heroyco, el venir del día desta manera:
>
> El lúcido Phebo ya nos mostrava [...].
>
> Bien claro se vee la magestad y grandeza del épico que fué Iuan de Mena, y, aunque la tiene el Petrarcha, mas muy diferente en grado y en calidad; en grado porque es menor; y en calidad, porque la frasi lírica tiene más de lasciva y blandura en sí y menos de los vocablos peregrinos, especial los forasteros y alterados.

A Juan de Mena le debió de tener gran admiración Vives, pues, como de pasada, deslizó un verso suyo de *La coronación* en *Linguae latinae exercitatio*, pág. 55:

> Con toda razón el famoso poeta español llamó a *Mayo pintor del mundo*.

También ocupa un lugar preferente en el *Diálogo de la lengua*, donde se le hace un elogio y una crítica, pág. 103:

> Pero, porque digamos de todo, digo que, de los que an escrito en metro dan todos comunmente la palma a Juan de Mena, y a mi parecer, aunque la merezca quanto a la dotrina y alto estilo, yo no se la daría quanto al dezir propiamente ni quanto al usar propios y naturales vocablos [...].

9.2. Jorge Manrique

Es mencionado tres veces, por ejemplo en II, págs. 224-225:

> Digamos, pues, del castellano viejo y propio, el qual se divide en quatro especies comúnmente, porque la una especie de metros tiene quatro sýlabas, y a esta dizen pie quebrado, como "contemplando" en la Copla primera de don Iorge Manrique, que comiença assí:

> Recuerde el alma dormida,
> Avive el seso y despierte,
> Contemplando.

Asimismo es citado en el *Diálogo de la lengua*, pág. 164:

> Y son mejores las de don Jorge Manrique que comiençan *Recuerde el alma dormida*, las quales a mi juizio son muy dinas de ser leídas y estimadas, assí por la sentencia como por el estilo.

9.3. Garci Sánchez de Badajoz (h. 1450-h. 1520)

De este poeta se cita un emblema, I, pág. 300:

> Ugo dixo: Ya me acuerdo de la una que se atribuye a Garci Sánchez de Badajoz, la qual ha sido muy loada y la qual es con cuerpo casi persona, como dize el señor Fadrique.

En el *Diálogo de la lengua* es alabado este poeta, pág. 164:

> En el mesmo cancionero ay algunas coplas que tienen buen estilo, como son las de Garci Sánchez de Badajoz.

9.4. *Amadises*

Del *Amadís de Gaula* y del *Amadís de Grecia* se emite un juicio positivo, III, pág. 178:

> [...] no hablo de un Amadís de Gaula, ni aun del de Grecia y otros pocos, los quales tienen mucho de bueno, sino de los demás, que ni tienen verisimilitud, ni doctrina ni aun estilo grave.

Vives, aunque criticó los libros de caballerías, alabó el encanto de su estilo en *De disciplinis*, I, pág. 144:

> Consideran preferible leer unos libros abiertamente mentirosos y repletos de meras simplezas, por cierto encanto que pueda tener su estilo, como los españoles Amadís y Florisando, los franceses Lancelot y la Tabla Redonda y el italiano Rolando

y lo mismo se hace en el *Diálogo de la lengua*, pág. 173:

> Entre los que an escrito cosas de sus cabeças comunmente se tiene por mejor estilo el del que scrivió los quatro libros de *Amadís de Gaula*.

9.5. *Mingo Revulgo*

Las *Coplas de Mingo Revulgo* (h. 1465) son citadas cinco veces, por ejemplo en II, pág. 207:

> [...] tales fueron las de Mingo Rebulgo, el qual, con agudas alegorías, abaxando la majestad real, la púrpura convirtió en sayal; la corona en caperuça, y el cetro, en cayado.

9.6. *Cancionero General*

Al tratar de las coplas antiguas castellanas se hace referencia al *Cancionero General*, II, pág. 161:

> Pudiera ser que, haziendo experiencia en el cancionero General, se sacara alguna regla más cierta, mas a mí me parece el trabajo mucho, y el provecho, poco.

El *Cancionero General* fue publicado en Valencia (1511) y está dedicado al conde de Oliva, que fue íntimo amigo de Vives, pues le dedicó dos obritas: *De tempore quo natus est Christus* y *Clypei Christi descriptio*. En el *Diálogo de la lengua* es citado cuatro veces, por ejemplo en pág. 168:

> Y siendo assí que la gentileza del metro castellano consiste en que de tal manera sea metro que parezca prosa, y que lo que scrive se diga como se diría en prosa, tengo por buenos muchos de los romances que stán en el Cancionero General, porque en ellos me contenta aquel su hilo de dezir que va continuado y llano, tanto que pienso que los llaman romances porque son muy cortos en su romance.

9.7. Juan Boscán

Del poeta Juan Boscán se cuenta una anécdota sobre una ventosidad que se le escapó ante su dama, III, pág. 38:

> Ugo dixo: Sí, harto reýdo fue el caso de Boscán ante su dama, al qual salió un suspiro, sin licencia de su dueño, por la dicha parte, y dió tanto que reýr, que ay opiniones por aquel solo suspiro aver sido Boscán más famoso que por los metros que hizo.

Las poesías de Juan Boscán (1487-1542) fueron publicadas en Barcelona (1543) junto con las de Garcilaso. Por su intensa actividad en la casa de Alba y en los medios políticos y culturales, es seguro que sus versos eran conocidos antes de ser publicados. Vives los pudo conocer por sus relaciones con la Corte de Carlos V y con la nobleza española en general.

9.8. Hernán Núñez

El gran humanista Hernán Núñez (1478-1553) es mencionado en su calidad de comentarista de Juan de Mena, II, págs. 160-161:

> [...] y, si no, mirad a Iuan de Mena, que, para sus Trezientas, fue menester el Comendador griego.

La primera edición de los comentarios es de 1499.

III. Ideas literarias

En este apartado vamos a hacer la comparación entre las ideas literarias de la *Philosophía* y las de Vives, *Quijote* y *Persiles*. A fin de no repetir los textos remitiremos al capítulo «La teoría literaria en el *Persiles* y en el *Quijote*: Aristóteles y Horacio reivindicados», indicando el epígrafe.

1. Imitación

Siguiendo a Aristóteles, el autor de la *Philosophía* considera que la imitación es lo esencial en la poesía, I, págs. 195-197:

> Dicho, Ugo prosiguió diziendo: Assí que poesía no es otra cosa que arte que enseña a imitar con la lengua o lenguaje. Y, porque este vocablo imitar podría poner alguna escuridad, digo que imitar, remedar y contrahazer es una misma cosa, y que la dicha imitación, remedamiento y contrahechura es demandada en las obras de naturaleza y de arte [...]. Esto, pues que la naturaleza y arte obran quando remeda a las obras de otros, esto, digo, es dicho imitación.

Los textos sobre la imitación de Vives, *Persiles* y *Quijote* pueden verse en el epígrafe «Verosimilitud, imitación y probabilidad».

2. Doble sentido de la imitación

Además del sentido que tiene en el epígrafe anterior, el término *imitación* es empleado con otro, I, pág. 197:

> El Pinciano dixo entonces: Yo por imitación entendiera, antes de agora, quando un autor toma de otro alguna cosa y la pone en obra que él haze.
> Y Ugo: Essa es también imitación, porque es remedar y contrahazer a otra.

Ese doble sentido del término imitación aparece en los textos de Vives citados en el epígrafe 2 «Verosimilitud, imitación y probabilidad». La concordancia no puede ser más completa.

3. Verosimilitud

Como es lógico, dada su dependencia de Aristóteles, la verosimilitud desempeña un papel destacado en la *Philosophía*. Se trata de ella en siete pasajes, entre los que sobresalen dos, I, pág. 220:

> [...] y, no siendo historia, porque toca fábulas, ni mentira porque toca historia, [la poética] tiene por objeto el verisímil que todo lo abraça. De aquí resulta que es una arte superior a la Metaphysica, porque comprende más mucho y se estiende a lo que es y no es

y en I, págs. 267-268:

> Que el historiador va atado a la sola verdad, y el poeta, como antes se dixo, puede yr de acá y por acullá, universal y libremente, como no repugne a las fábulas recibidas ni a la verisimilitud [...]. A mí parece que la verisimilitud es lo más intrínseco de la imitación, y, aunque Aristóteles no decide esta questión, se deve tener que lo verisímil es lo más importante.

A juzgar por la relevancia que dio Vives a la verosimilitud, es claro que también para él fue lo más importante. Los textos están en el epígrafe 2 «Verosimilitud, imitación y probabilidad».

4. Enseñar y agradar

En varios pasajes de la *Philosophía* se hace referencia a estos dos fines de la poesía, como en I, pág. 199:

> Mas falta, dixo Ugo, que, allende de ser hecha con plática, para ser legítimo poema, ha de tener el fin también, que es enseñar y deleytar; que las imitaciones que no lo hazen, no son dignas del venerable nombre poema

y en otro pasaje se discute cuál de los dos fines es el último, sin llegar a una decisión, I, pág. 213:

> [...] y, por agora, baste saber que assí el deleyte como la dotrina, cumplen el fin de la poética [...]. Dotrina y deleyte conviene tenga mezclado el que tiene el poema; que el que tiene mucha dotrina, no es bien recebido, ni leýdo, y el que tiene solo deleyte, no es razón que lo sea.

Pueden compararse estos textos con los aportados en el epígrafe 6 «Provecho-entretenimiento en literatura».

5. Enseñar sabiduría virtud

La enseñanza tiene que atender a la sabiduría y a la virtud, III, pág. 140:

> Fue, como es notorio, la Poética inventada para enseñar y adotrinar sabiduría y virtud.

Vives unió el aprendizaje de la sabiduría y de la virtud en varios pasajes de sus obras, por ejemplo en *De disciplinis*, II, pág. 60:

> Cuando un niño sea llevado a la escuela, el padre debe saber que el fruto del estudio que al final debe tener en consideración, por supuesto, no es el honor o la riqueza, sino la cultura del espíritu, cosa que es de muy elevado e incomparable valor, que el joven llegue a ser más sabio y de mejor virtud por su sana instrucción.

También es una constante en el *corpus* «cervantino», como en el *Quijote*, II, 16, pág. 824:

> [...] pues vivimos en siglo donde nuestros reyes premian altamente las virtuosas y buenas letras, porque letras sin virtud son perlas en el muladar

en el *Coloquio de los perros*, II, pág. 316:

> [...] enderezando las tiernas varas de su juventud, porque no torciesen ni tomasen mal siniestro en el camino de la virtud, que juntamente con las letras les mostraban

en *La ilustre fregona*, II, pág. 144:

> Los padres dieron documentos a sus hijos de lo que habían de hacer y de cómo se habían de gobernar para salir aprovechados en la virtud y en las ciencias

y en *La fuerza de la sangre*, II, pág. 85:

> [...] porque la intención de sus abuelos era hacerle virtuoso y sabio, ya que no le podían hacer rico.

6. La comedia clásica y la italiana

La comedia es tratada con amplitud en la *Philosophía*, especialmente la latina, pero también hay una referencia a la italiana, I, págs. 206-207:

> [...] y también las comedias italianas en prosa son poemas y parecen muy bien.

La idea que se tiene de Vives en general (e incluyo nada menos que a Bataillon) es la de que era un filósofo moralista y puritano, pero no concuerda con la realidad, pues, de hecho, era divertido y con gran sentido del humor. En este sentido, le gustaban las comedias y las conocía muy bien, incluidas las de su época, tal como escribió en *De disciplinis*, I, pág. 133:

> Según mi parecer los autores más recientes en lenguas vernáculas sobrepasan con mucho a los antiguos en la elección del argumento (casi ninguna de las obras que ahora se exhiben en público deja de conjugar el deleite con la utilidad), de la misma manera que esos más recientes son superados en arte por los poetas arcaicos [...]. Componen comedias de manera que parezca que las componen, lo cual es indecoroso, pues una comedia no se representa a sí misma, sino a un hecho verdadero o que se finge verdadero, igual que una pintura representa un objeto, no a sí misma.

Por conocer, conocía hasta *La Celestina*, que no creo que pueda ser tildada de puritana, pues emitió un juicio favorable sobre ella en *De disciplinis*, I, pág. 132:

> Más sabio fue en esto el autor en nuestra lengua de la tragicomedia *La Celestina*, pues estableció una estrecha ligazón entre el progreso de los amoríos y los encantos del placer y un final muy amargo, a saber las desgracias y muertes de los amantes, de la alcahueta y de los alcahuetes.

7. Moralidad en la comedia y en la tragedia

Tanto en la comedia como en la tragedia se debe tener como fin la mejora de las costumbres, III, pág. 28:

> Y dello se colige que en la tragedia han de enseñar la vida que se deve seguir, y la comedia la que se debe huyr. Lo que yo siento es que la una y la otra puede enseñar lo uno y lo otro.

Esa preocupación moral es característica de Vives, quien también la aplicó al teatro, por ejemplo en *De disciplinis*, I, págs. 131-132:

> Al tratarse estos temas ante gradas repletas de muchachos, muchachas, mujeres, ante una masa de obreros y hombres rudos, es asombrosa la manera como quedaban viciadas las costumbres de la ciudad con esa exhortación, casi incitación, a las infamias, sobre todo porque los autores de comedia siempre añadían un desenlace feliz para los amoríos y para la obscenidad, ya que si en algunas ocasiones hubieran ofrecido finales tristes, hubieran disuadido de tales hazañas a los espectadores, para quienes se habría preparado un penosísimo resultado

y en *De ratione dicendi*, pág. 155:

> Por este motivo, que las obras de teatro se propongan como meta la exaltación de la virtud y la persecución de los vicios, que transmitan experiencia y sentido común, que no representen nada que pueda suponer una derivación a peor de los espíritus más débiles.

En el *Quijote* se defiende también la moralidad en las comedias, I, 48, pág. 605:

> En materia ha tocado vuestra merced, señor canónigo –dijo a esta sazón el cura–, que ha despertado en mí un antiguo rancor que tengo con las comedias que agora se usan, tal, que iguala al que tengo con los libros de caballerías; porque habiendo de ser la comedia, según le parece a Tulio, espejo de la vida humana, ejemplo de las costumbres y imagen de la verdad, las que ahora se representan son espejos de disparates, ejemplos de necedades e imágenes de lascivia

y en el mismo capítulo, un poco más adelante, págs. 607-608:

> A lo cual respondería yo que este fin se conseguiría mucho mejor, sin comparación alguna, con las comedias buenas que con las no tales, porque de haber oído la comedia artificiosa y bien ordenada saldría el oyente alegre

> con las burlas, enseñado con las veras, admirado de los sucesos, discreto con las razones, advertido con los embustes, sagaz con los ejemplos, airado contra el vicio y enamorado de la virtud: que todos estos afectos ha de despertar la buena comedia en el ánimo del que la escuchare, por rústico y torpe que sea, y de toda imposibilidad es imposible dejar de alegrar y entretener, satisfacer y contentar la comedia que todas estas partes tuviere mucho más que aquella que careciere dellas, como por la mayor parte carecen estas que de ordinario agora se representan.

8. Diferencia entre poesía e historia

Siguiendo a Aristóteles, se establece la diferencia entre poesía e historia, I, págs. 267-268:

> ¿Qué entendéys por lo que avéys dicho que el poeta se exercita en lo universal, y el histórico en lo particular? [...]. Que el historiador va atado a la sola verdad, y el poeta, como antes se dixo, puede yr de acá y por acullá, universal y libremente, como no repugne a las fábulas recebidas ni a la verisimilitud.

Véanse los textos aportados en el epígrafe 1 «Historia y poesía».

9. La poesía es superior a la historia

En esa comparación entre poesía e historia, la primera es superior a la segunda, I, pág. 265:

> [...] porque la obra principal no está en dezir la verdad de la cosa, sino en fingirla que sea verisímil y llegada a la razón; por cuya causa, y porque el poeta trata más la universalidad, dize el Philósopho en sus Poéticos que mucho más excelente es la poética que la historia; y yo añado que porque el poeta es inventor de lo que nadie imaginó, y el historiador no haze más que trasladar lo que otros han escrito.

De nuevo remito al epígrafe «Historia y poesía».

10. Causas de la poesía

El autor de la *Philosophía* aplica a la poesía la teoría aristotélica de las cuatro causas: formal, material, eficiente y final: I, págs. 214-215:

> De la forma y fin de la cosa, que casi siempre andan acompañados, dixo el Pinciano, estoy satisfecho; y digo que la forma es la imitación, y que es

> honesta; y digo que el fin es la dotrina y deleyte, y que el deleyte y doctrina son honestos [...]. Horazio dize que las cartas de Sócrates dan materia a la Poética, del cual se sabe quán virtuoso varón fuesse, y que, después de aver penetrado la philosophía natural, passó su estudio a la moral. Y, según esto, la materia de la Poética serán ambas philosophías. Assí que el buen poeta, o ha de tocar la philosophía moral o natural en su obra.

La causa eficiente es tratada un poco más adelante, I, págs. 220-221:

> Calló Fadrique, y dixo el Pinciano: El orden mismo de la plática nos ha traýdo a lo que faltava; porque, aviendo dicho de la forma, fin y materia poética, restava el efficiente, que agora acabáys de dezirme, que es el natural ingenio.

No puede caber la mínima duda de que el autor de la *Philosophía* era un gran filósofo como lo era Vives. Repárese en la observación sobre Sócrates «después de aver penetrado en philosophía natural, passó su estudio a la moral», concordante con la que hizo Vives en *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*, pág. 572:

> Sócrates fue el primero que aplicó al uso de las ciudades y de los pueblos la filosofía; que, limitada al estudio del cielo y de los elementos y vagarosa y errante, la incorporó a la vida, para que, ella mediante, aprendieran los mortales por primera vez lo que convenía y era preciso saber.

11. La poesía como la pintura

Esta clásica comparación es desarrollada por Ugo, I, pág. 169:

> Assí que el pintor dista tres grados de la verdad, lo qual haze el poeta como el pintor, porque la pintura es poesía muda, y la poesía, pintura que habla; y pintores y poetas siempre andan hermanados, como artífices que tienen una misma arte.

Para los textos de Vives., véase el epígrafe 3 «Pintura-poesía-historia».

12. El furor poético

En relación con el furor poético se discuten las teorías de Platón y de Aristóteles, considerando la de este último la mejor, I, pág. 224:

> Ingenio furioso es el del poeta, que es dezir, un natural inventivo y machinador, causado de alguna destemplança caliente del celebro. Tiene la cabeça

> del poeta mucho del elemento del fuego, y assí obra acciones inventivas y poéticas. Esto es lo que deviera dezir Platón y lo que dixo Demócrito, y aun Cicerón, que es que ninguno puede ser poeta sin inflamación del ánimo y sin espíritu del furor. Mas quien esta materia llegó más a su perfección, como todas las demás, fue el Philósopho, en sus Poéticos, el qual dize assí: "Es la poética de varón de ingenio versátil o furioso".

Vives escribió en *De ratione dicendi*, pág. 154:

> El poema es un arrebato y una especie de inspiración, como dice Platón en *Ión*; de este mismo parecer es Horacio: «Porque considera que el talento da mejores resultados que la pobre técnica, Demócrito expulsa del Helicón a los poetas cuerdos».

Como se puede comprobar, Demócrito aparece en los dos textos. Véase también el epígrafe 4 «Naturaleza o arte en la poesía».

13. La poesía abraza y sobrepuja a todas las disciplinas

La primacía de la poesía es defendida en la siguiente forma, I, pág. 235:

> Torno a dezir que no tiene objeto particular la poética, sino universal de todas las artes y disciplinas, a las quales abraça y sobrepuja, porque se estiende a las cosas y sentencias que, no aviendo sido jamás, podrían ser.

El pensamiento es expuesto brillantemente en el *Quijote*, II, 16, pág. 825:

> La poesía, señor hidalgo, a mi parecer es como una doncella tierna y de poca edad y en todo estremo hermosa, a quien tienen cuidado de enriquecer, pulir y adornar otras muchas doncellas, que son todas las otras ciencias, y ella se ha de servir de todas, y todas se han de autorizar con ella.

14. El verso no es esencial en la poesía

La función que desempeña el verso en la poesía es discutida con amplitud. Siguiendo a Aristóteles, se defiende que no es esencial, ya que la esencia de la poesía es la imitación, I, pág. 273:

> [...] por lo qual los que sin imitación hazen metros, prudentíssimamente por algunos son llamados, no poetas, sino metrificadores [...]. Dicho, luego dixo Ugo: Vos, señor Fadrique, sabéys mejor que yo la poca parte que en la poética el metro tiene, aunque más digáys; y si no, ajústame esta doctrina

> con la verdad y razón; si las diferencias de los poemas se sacan de los géneros diversos y personas y diversos modos de imitación, ¿cómo será poema el que della careciere? [...]. Y quede assentado ya que la imitación en prosa es un poema sin atavío, pero vivo y verdadero, y la escritura sin imitación, en metro, es un cuerpo muerto adornado.

Véanse los textos comparativos en el epígrafe 5 «Irrelevancia en el uso del verso o de la prosa en los poemas».

15. El buen poeta tiene que ser hombre de bien

La equiparación entre poesía y vida es expresada por Fadrique, I, pág. 148:

> [...] y, finalmente, digo que tengo por imposible que uno sea buen poeta y no sea hombre de bien.

Vives en *Veritas fucata* II defendió esa idea, pág. 892:

> [...] que en la próxima sesión del Senado se derogase la ley de Catulo, formulada en cuatro artículos, semejantes a aquellos con que en la antigüedad Faleuco cantó a Ceres:
> Es razón que sea casto el poeta piadoso en su persona; pero no es menester que lo sea en sus versos

y también se defiende en el *Quijote*, II, 16, pág. 228:

> Si el poeta fuese casto en sus costumbres, lo será también en sus versos.

16. El que no conoce la poesía es una animal

Esta idea es expresada por el Pinciano, III, págs. 227-228:

> Y el Pinciano: A mí parescía hasta agora que la poesía era superflua en el mundo, como yo carecía de su noticia y conocimiento; ya que le tengo, me parece que los que no le tienen, dexan de tener uso de razón y son unas alimañas.

Vives la expresó en *Veritas fucata*:

> No condeno allí a las musas, por cuyo cultivo yo estoy maravillosamente agarrado y considero que apenas son hombres quienes las aborrecen por completo.

17. Las alegorías en poesía

De las alegorías en la poesía se trata en varios pasajes. En uno de ellos se hace con bastante amplitud, II, págs. 92-96:

> Fadrique dixo: Yo quiero, para que este labirinto sea más manifiesto, enredarle más, y argumento assí: la imitación se suele perder por causa de la alegoría; luego al poeta es más necessaria la doctrina que la imitación.
>
> El Pinciano dixo: Yo, señores, no entiendo esso, y es necessario, primero que adelante passe, salga yo deste labirinto.
>
> Fadrique respondió: Vos, señor Pinciano, ¿no os acordáys de la alegoría del lenguaje que es un montón de vocablos, los quales conspiran en significación de otra diversa cosa que suelen significar? Pues la alegoría que agora dezimos, no es conspiración de vocablos, sino muy diferente; que la alegoría que antes diximos consiste en palabras, y la que agora, está en las cosas, y como la primera alegoría es quando van significando a otras, la segunda, quando unas cosas a otras enseñan. De la alegoría primera sea exemplo Cicerón ad Herennium: «Si los mastines desuellan al ganado, ¿qué harán los lobos?» Adonde ni mastín significa a mastín, ni lobo significa a lobo, sino que mastín quiere dezir el juez y governador bueno, y lobo el malo, iniquo y avaro.
>
> El Pinciano dixo: Ahora bien; ya por lo passado entiendo yo qué sea la alegoría primera, y no he menester más exemplo. De la segunda me dad uno vuestro.
>
> Fadrique dixo: A mí place; y será muy breue, mas por el qual se entienda esta doctrina muy bien. Alegoría segunda y principal es dicha la significación produzida de otra cosa, la qual es secreta y escondida al vulgo, y manifiesta sólo a los hombres doctos; desta manera fabularon los philósophos antiguos que del matrimonio de Neptuno y Cibele nacieron los gigantes; ésta es la letra, y la significación della es que la tierra junta con el agua produze grandemente: tales son Neptuno y Cibele y que, si no se ayuntan, los frutos de la tierra quedan estériles.
>
> El Pinciano se dió una palmada en el pecho y dixo; Yo entiendo esto de la alegoría, y por una doctrina semejante no me parece mal que se pierda la imitación.
>
> Fadrique dixo: Pues ¿qué diréys de las alegorías morales de Esopo? Las quales, aunque carecen de verisimilitud y imitación, son muy provechosas y doctrinadoras de las gentes.
>
> Callaron los dos y Ugo dixo: La una y otra philosophía y la poética andan juntas y tan unidas, que ninguna cosa más. Assí es menester hazer una distinción desta manera: que el poeta que guarda la imitación y verisimilitud, guarda más la perfeción poética; y el que, dexando ésta, va tras la alegoría guarda más la philosóphica doctrina; y assí digo de Homero y de los demás, que, si alguna vez por la alegoría dexaron la imitación, lo hizieron como

> philósophos y no como poetas, como lo hizo Esopo con otros que han escrito apólogos, cuyas narraciones son disparates y frívolas, pero las alegorías muy útiles y necessarias.
>
> El Pinciano dixo: ¿Y el que guardasse la imitación y la alegoría?
>
> Ugo respondió: Essa sería miel sobre hojuelas, y en esso está el primor todo y la perfección de la arte: que las épicas, trágicas y cómicas llenas están destas alegorías finas, de quienes las narraciones son verisímiles y imitaciones deleytosas.

También para Vives fue muy importante la alegoría, pues la practicó en el comentario que hizo de las *Bucólicas* en su obra *Bucolicarum Vergilii interpretatio potissimum allegorica*. En el aspecto teórico afirma en *De ratione dicendi*, pág. 156:

> Las representaciones alegóricas producen un efecto muy agradable en las piezas teatrales, y no resulta enojosa una cierta oscuridad que haga que el oyente aguce su ingenio, siempre y cuando no sobrepase los límites de comprensión del vulgo, a quien van destinados tales pasatiempos, pues aquello que el pueblo no alcanza a entender, por esa misma oscuridad, le resulta más enojoso que agradable.

18. Los himnos en honor de Dios

En tres pasajes se hace referencia a los himnos en honor de Dios, por ejemplo en III, pág. 110:

> [...] como el poeta puede hacer hymnos en alabança de Dios

y en III, pág. 129:

> Del hymno digo que es semejante al peán, aunque era diferente en verso y en que era hecho en alabanças de dioses.
>
> El Pinciano dixo: Según esso, ya se avrá perdido este poema, porque los dioses son ya perdidos.
>
> Y Fadrique entonces: Aunque los dioses sean perdidos, no lo es Dios, ni Sancta María, ni sus sanctos, a los quales la Iglesia canta sus hymnos.

En estos pasajes se puede comprobar la profunda religiosidad del autor de la *Philosophía*, como la tuvo Vives, quien escribió en *De disciplinis*, I, pág. 129:

> ¿Hay acaso algo más importante que cantar sobre Dios? La función de los poetas es componer himnos.

19. La prosa rítmica

Al igual que en la poesía hay ritmo [número] en la prosa, II, págs. 222-223:

> Apenas acabó Fadrique esto, quando el Pinciano dixo: No me contento, señor, con esta definición que days, porque la prosa también se obliga al número.
>
> Si ella es la que deve, Fadrique dixo, dezís bien y habláys mal, porque habláys sin tiempo, y, si me diérades lugar, yo acabara mi difinición. Y, tomando la cosa de más atrás, digo que toda oración necessariamente, o sea prosa o metro, o buena o mala, ha de ser numerosa y tener número cierto, porque, no le teniendo, procederá en infinito, mas la buena oración deve tener número tal, que vengan sus comas con los puntos, haziendo unos compases y remates agradables a los oydos; de manera que una cosa es oración numerosa; otra cosa, oración de número bueno y concertado.

Eso es lo que pensaba Vives, como puede comprobarse en los textos citados en el epígrafe 5 «Irrelevancia en el uso del verso o de la prosa en los poemas».

20. Naturaleza y arte

En un amplio pasaje se reflexiona sobre qué es más importante en literatura: la naturaleza (ingenio natural) o el arte (estudio), I, págs. 221-222:

> Ugo dixo: Assí es verdad, que es lo principal, aunque Horacio dize que él no sabe qual es más importante a la Poética, la arte y estudio o la vena natural; y verdaderamente que me haze mucha difficultad esta su sentencia que dize assí: "El poeta nace y el orador se haze". La qual parece contraria a la primera, porque, si el poeta nace con él y le es natural, ¿para qué el estudio y la arte?
>
> Fadrique se sonrió un poco y dixo después: Está bien; mas se deve advertir que la Poética se considera diferentemente según sus causas diferentes. El que considera la efficiente, dize muy bien que es el ingenio y natural inventivo; y el que considera la materia acerca de que trata, dirá que, para ser buen poeta, debe tener mucho estudio y el que considera a la Poética según ambas causas, efficiente y material, dirá lo que Horacio, que la una y la otra, arte y naturaleça, son tan importantes, que no se sabe quál más lo sea.

Los textos paralelos pueden verse en el epígrafe 4 «Naturaleza o arte en la poesía».

21. La mentira en la literatura de ficción

La crítica que los humanistas hacían a ciertas obras literarias, como los libros de caballerías, era la de que eran mentirosas; pero en la *Philosophía* se defiende que hay mentiras virtuosas, I, págs. 162-163:

> [...] porque, en la verdad, adelante se verá cómo ay mentiras officiosas y virtuosas [...]; ay muchas cosas en la Poética, y palabras también, que parecen mentirosas y no lo son, porque las cosas en lo literal falsas, muchas vezes se miran verdaderas en la alegoría, y las palabras que parecen desviadas de la verdad, no se apartan della, sino que a ella están las más vezes asidas y cosidas, mediante las metáphoras, atributos, conveniencias, causas, efectos y semejantes.

El defender la literatura «mentirosa» por contener alegorías habla a favor de un autor al que le gustaban, como era Vives, quien, de hecho, las puso en práctica en su obra *Bucolicarum Vergilii interpretatio, potissimum allegorica*.

22. Necesidad de la literatura de entretenimiento

A los que se dedican a tareas intelectuales les es necesaria la literatura de entretenimiento, III, págs. 229-230:

> [...] no digo en cierta manera, sino necessaria, porque los arcos que están siempre armados, están a gran riesgo de quebrarse, y los hombres que professan letras mayores, como lo son las philosóphicas, tienen necessidad de afloxar al ánimo estirado con letras de passatiempo y entretenimiento.

Vives expresó esa idea al duque de Béjar después de haberle contado la historia de «La vida es sueño», pág. 572:

> Me pareció que debía escribirte este relato, porque me consta que te agradan estas fábulas, gracias a las cuales nuestro espíritu se halla mejor dispuesto para la virtud.

También está en el *Quijote*, incluso con la misma expresión de *los arcos armados*, I, 48, pág. 609:

> [...] pues no es posible que esté continuo el arco armado, ni la condición y flaqueza humana se pueda sustentar sin alguna lícita recreación.

Sobre el origen de la comparación, se afirma en la nota complementaria de edición de Rico: «Sin embargo la frase del Q. parece proceder más bien de San Gregorio Magno, *Morales*, XXVIII, 6: Ex studio arcus distenditur, ut in suo tempore cum utilitate tendatur: qui si otium relaxationis non accepit, feriendi virtutem ipso usu tensiones perdit». Sin embargo, por mi parte, no me puedo imaginar a Cervantes leyendo las *Morales* de san Gregorio.

23. La novela equiparada a la épica

La consideración de que el verso no es esencial en la poesía conduce a una de las aportaciones más importantes de la *Philosophía*, que es la equiparación de la novela a la épica, III, págs. 165-166:

> [...] no ay diferencia alguna essencial, como algunos piensan, entre la narración común fabulosa del todo, y entre la que está mezclada en historia, quiero dezir, entre la que tiene fundamento en verdad acontecida y entre la que le tiene en pura ficción y fábula; y esto se saca fácilmente de lo que Aristóteles enseña, en la doctrina trágica, de la qual dize que puede tener fundamento en historia, como la Ilíada, y puede carecer deste fundamento, como la Flor de Agathón; de manera que ni lo uno ni lo otro pone diferencia essencial alguna, sino, como diximos quando de la tragedia se habló, será más verisímil, quanto a este punto, la que en historia se fundamentare que no la otra; de manera que los amores de Theágenes y Cariclea, de Heliodoro, y los de Leucipo y Clitofonte, de Achiles Tacio, son tan épica como la Ilíada y la Eneyda; y todos essos libros de cavallerías, qual los quatro dichos poemas, no tienen, digo, diferencia alguna essencial que los distinga, ni tampoco essencialmente se diferencia uno de otro por las condiciones individuales, ansí como dizen ay diferencia de un Pedro a otro; y es una cosa buscar la essencia de la épica, otra buscar la perfección en todas sus qualidades. Será perfecta la heroyca, quanto a la materia, la que se funda en historia más que la que no se funda en alguna verdad (por las causas que en la tragedia se dixeron), mas la que carece de verdadero fundamento, puede tener mucho primor y perfección en su obra, y que en otras cosas aventaje a las que en verdad se fundamentan; yo, a lo menos, más quisiera auer sido autor de la Historia de Heliodoro que no de la Farsalia de Lucano.

Esa equiparación está también en una frase concentrada del *Quijote*, I, 47, pág. 62:

> [...] que la épica tan bien puede escrebirse en prosa como en verso.

24. Crítica de los libros de caballerías y de las fábulas milesias

Aunque se salvan algunos, son criticados los libros de caballerías, III, págs. 177-178:

> [...] y por grave se distingue [la épica] de algunas especies de Poética menores, como de la parodia y de las fábulas apologéticas, y aun estoy por dezir de las milesias o libros de cavallerías, los quales, aunque son graves en quanto a las personas, no lo son en las demás cosas requisitas; no hablo de un Amadís de Gaula, ni aun del de Grecia y otros pocos, los quales tienen mucho de bueno, sino de los demás, que ni tienen verisimilitud, ni doctrina, ni aun estilo grave.

En este pasaje hay tres ideas fundamentales: 1ª Equiparación de los libros de caballerías con las fábulas milesias; 2ª No tienen verosimilitud ni enseñanza ni estilo grave; 3ª Se salvan de esa crítica el *Amadís de Gaula*, *Amadís de Grecia* y otros pocos. En otros dos pasajes se equiparan también los libros de caballerías y las fábulas milesias, II, pág. 8:

> Imitación ha de ser, porque las ficiones que no tienen imitación y verisimilitud, no son fábulas, sino disparates, como algunas de las que antiguamente llamaron Milesias, agora libros de cavallerías, los quales tienen acaescimientos fuera de toda buena imitación y semejança a verdad

y en II, pág. 12:

> Ay tres maneras de fábulas: unas, que todas son fición pura, de manera que fundamento y fábrica todo es imaginación, tales son las Milesias y libros de cavallerías.

Esas ideas aparecen en Vives y en el *Quijote*, como hemos visto en el apartado 7 «Las fábulas milesias». La igualdad entre la *Philosophía* y el *Quijote* es subrayada por Canavaggio[189]: «Huelga aquí recordar la misión que Cervantes se asigna a sí mismo en el *Quijote*, de "destruir la autoridad y cabida que en el mundo y en el vulgo tienen los libros de caballerías". Pero lo más interesante es ver cómo Pinciano y Cervantes no solo coinciden en la perspectiva inicial, sino también en los criterios. ¿Por qué el autor de la *Philosophía Antigua Poética* condena las "caballerías"? Porque "ni tienen verosimilitud, ni doctrina ni aun estilo grave". Estos tres enfoques sucesivos van a reaparecer en la preceptiva del Quijote».

[189] J. Canavaggio, «Alonso López Pinciano y la estética literaria de Cervantes en el *Quijote*», pág. 74.

Es digno de ponerse de relieve el hecho de que durante los siglos XVI y XVII las únicas referencias que se hacen a las fábulas milesias en toda la literatura española son la de la *Philosophía* y la del *Quijote*, con la particularidad de que en ambas obras son equiparadas con los libros de caballerías. Por otra parte, el humanista que más se ocupó de las fábulas milesias y de los libros de caballerías fue Vives. Así, pues, la concordancia no puede ser más llamativa. Por lo demás, tampoco en la literatura latina son frecuentes las referencias a las fábulas milesias, pues solamente lo hacen Ovidio en *Tristia* y Apuleyo en su *Asno de oro*.

25. Obras literarias con mezcla de historia y de ficción

Entre las diversas clases de obras literarias hay unas que mezclan la historia con la ficción, III, págs. 12-13:

> [...] otras ay que sobre una verdad fabrican mil ficciones, tales son las trágicas y épicas, las quales siempre, o casi siempre, se fundan en alguna historia, mas de forma que la historia es poca en respecto y comparación de la fábula.

Es una idea repetida con frecuencia por Vives, por ejemplo en *Veritas fucata*, II, pág. 891:

> [...] mezclaron episodios inventados con hechos históricos que comunican al poema gracia y hechizo y fundamentalmente no restan verdad a la narración

y en *De ratione dicendi*, pág. 152:

> A un poeta nunca le estuvo permitido crear la ficción en su totalidad, en hechos –digo– que se tenían por sucedidos [...]. En cambio, se les concede que se adorne ese hecho sucedido y que se lo engrandezca para que produzca mayor admiración y placer, licencia que, aun hoy día, se les consiente.

26. Dejar reposar las obras nueve años antes de publicarlas

En esto se sigue el precepto de Horacio en su *Arte poética*, I, pág. 154:

> [...] y que la obra salida desta abstinencia, sudor y vela ha de ser muy buena, porque la que no es buena, es mala; y que deve estar, después del título de buena, guardada en casa nueve años, como criatura en el vientre, cerrada al pueblo, mas no al autor, el qual la deve visitar por momentos. Esto es lo que Horacio dize.

Vives recogió con modificaciones el precepto horaciano en *De disciplinis*, II, pág. 283:

> Existe un versito de Horacio que guarda relación directa con la publicación de la obra. Reza así: "No se precipite la edición y ocúltese durante años". Estoy de acuerdo con la primera de las dos partes de que se compone el mencionado versito, pero no comulgo tanto con la segunda, pues no me parece adecuado, si atendemos a la brevedad tan grande de nuestra vida, que tengan que pasar nueve años para poder expulsar el feto que concebimos para nosotros. Pero tampoco puede darse para esto una norma general, debido a la enorme variedad de ingenios y de obras literarias.

Conclusión

Después de examinadas las ideas literarias de la *Philosophía*, podemos comprobar que no puede haber mayor concordancia con las de Vives y también con las del *Quijote* y el *Persiles*, no solo en las ideas generales sino incluso en las más particulares. Todo eso apunta a unidad de autoría, que tratamos de confirmar con el análisis de toda la riqueza conceptual encerrada en esa maravillosa obra.

IV. Ideas lingüísticas

Aunque la temática propia de la *Philosophía* no es la lingüística, se discuten en la obra interesantes ideas relacionadas con el lenguaje, desde la fonética a la semántica. Dada la maestría con que se hace, podemos afirmar que el autor fue un gran lingüista, como lo fue Vives. Sobre ese aspecto del humanista valenciano escribió importantes trabajos Eugenio Coseriu.

1. Los sonidos de las letras

Desde el punto de vista de la fonética, se hace la distinción de los sonidos de las letras, II, págs. 112-113:

> Si digamos oración, lenguaje o plática poética, todo es uno; digo, pues, que la oración toda consta de 5 partes: de letras, sylabas, vocablos, frasis, géneros, por otro nombre, estilos y caracteres. De las letras, quanto a la Poética toca, no ay que considerar más que el sonido dellas, lo demás búsquese entre los gramáticos. El sonido de las letras considera el poeta para la oración sonora. Entre las letras, especialmente las vocales, ay algunas de mucho y grande sonido, qual es la a y o; y otras, de pequeño, como la i y la u; y una, de mediano, qual la e. Los vocablos de letras vocales sonoras hazen

> gran sonido, como apóstol, vándalo; y, si se ayuntan a consonantes sonoras, haránle mayor, como pámpano, bomba, romanos; y, con esta consideración, me parece aver cumplido quanto a la plática de las letras por agora.

Vives trató de los sonidos de las letras en *De ratione dicendi*, de donde transcribo una muestra pág. 22:

> A continuación viene el sonido; de su magnitud hablaremos en primer lugar. Entre las letras del alfabeto, las hay que tienen un sonido amplio y que llenan la boca: "a", "b", "m", "p"; las hay que lo tienen tenue y se pronuncian con los labios apretados: "c", "i", "t", "u"; las hay que lo tienen intermedio: "e", "o", "l", "n". A partir de ellas se constituyen sílabas y palabras, que producen un sonido de las mismas características que el de sus propios componentes, esto es, grande, cuando las letras son amplias: *campos*, *Pandarus*; vasto, cuando excede la medida normal de magnitud: *bambalionem*, *mimallones*, *pompa*, *marpesia*. El sonido es amplio o abierto cuando se produce hiato por el frecuente contacto de vocales, porque toda vocal se pronuncia con la sola apertura de la boca; pero más dilatado es el hiato cuando se juntan las vocales de un sonido más amplio: *Abrahami amor*. Hay un sonido pleno y justo, en el que el oído no echa nada en falta, como, por ejemplo, cuando "l" sigue a las letras "c", "f", "g", "p" y "n", al final y al comienzo; por eso producen un sonido más agradable las dicciones griegas que terminan en "n" que las latinas que lo hacen en "m". Sonido tenue es el que consta de letras poco sonoras, como *vitium*, y cuando "l" se gemina, *sollers*, y "n" permanece en medio, *damnum*. Un poco más pleno es cuando "l" va al final de los nombres: *sal*, *sol*.

Como se puede comprobar, el interés y dominio de la fonética son idénticos en ambos textos.

2. Los nombres son imágenes de las cosas y de sus conceptos

Estas ideas de lingüística profunda son expresadas así, II, pág. 123:

> Aunque el vocablo, que, como está dicho, deve ser imagen y semejança de la cosa, a todas las partes de la oración comprehende, quiero que por él se entienda agora el nombre y el verbo solamente

y en II, pág. 144:

> [...] porque el nombre es imagen del concepto, como este de la cosa.

En esos textos está presente la concepción natural del lenguaje de Platón. Sobre el problema de la significación natural de los nombres afirma Vives en *De ratione dicendi*, pág. 13:

> En relación con su naturaleza y su esencia, hay algunos vocablos cuya significación es natural, esto es, significan aquello para lo que fueron creados desde un principio, y puesto que su significación ha nacido junto con ellos, se la denomina natural, de la misma manera que llamamos naturales a las características que han nacido con cada uno de nosotros.

3. El lenguaje es arbitrario

El problema de la naturalidad o arbitrariedad de los vocablos es discutido con amplitud, decidiéndose por la arbitrariedad, II, pág. 120-121:

> Pregunto, pues: ¿la palabra no se forma primero en el entendimiento del inventor? Sí. ¿Y después la lengua le da una voz, imagen y semejança de lo que el entendimiento concibe de la cosa? Sí. ¿Y el concepto será diferente, según el diferente juyzio del hombre? Assí es. Luego los moçuelos de Poniente, si concibieron diferentemente la cosa, cada unos harán su vocablo a su propósito, y dél usará cada familia de las dichas, porque en ella se conformarían luego los hombres que se fueron produziendo, a causa que los vocablos tienen su significación por consentimiento común dellos.

Vives defendió la arbitrariedad en varios pasajes de sus obras, como en *De disciplinis* (*De censura veri*), III, pág. 205:

> A excepción de las interjecciones, todas las demás voces tienen significado, como dice Aristóteles, es decir, en virtud de un pacto, por convención y como consecuencia de cierta unanimidad y acuerdo entre los hablantes

y en *In pseudodialecticos*:

> Los nombres significan «según un acuerdo»; ciertamente es así, pero, sin embargo hay que ver según el acuerdo y voluntad de quiénes significan los nombres, pues los nombres romanos no significan según el acuerdo de los partos o los indos ni, al contrario, los nombres partos o indos significan según la voluntad de los romanos, sino los romanos según un acuerdo de los romanos y los partos según un acuerdo de los partos. (Traducción mía según el texto de Mayans, III, pág. 48)

En mi artículo «Los orígenes del concepto 'arbitrariedad del signo'» examino la historia de ese concepto hasta el siglo XVII y aporto textos de Vives.

4. Afición a las etimologías

En III, pág. 46 se ofrece una doble etimología para *mujer*:

> De la etymología se sacarán también modos de reýr de dos maneras: o por el sentido propio, o por el contrario; por el propio, como dezir que la mujer tomó nombre de muerte y no de muelle.

La etimología normal en la época era la segunda, esto es, a partir del latín *mollem*. Esta misma etimología es propuesta en *Cimbelino* dentro del corpus «shakesperiano», V, 4, pág. 203:

> El dulce aliento es tu hija
> llamada en latín *mullis aer*, y de allí *mulier*.

También se discute la etimología de *hidalgo* en I, pág. 127:

> Ya lo entiendo, respondió Fadrique, vos lo dezís por las que dezimos hidalguías, y bivís muy engañado, que las hidalguías (agora se deriven del nombre itálico corrompido el vocablo, poque gozavan de privilegio romano; agora de Hedelg, que en alemán quiere decir noble; agora de hidalgot, que quiere dezir hijo de otro godo) [...], no son noblezas, sino unas libertades y exempciones solamente.

Vives fue muy aficionado a dar etimologías en sus obras. Por ejemplo, en *De concordia et discordia* da varias, como la de *pugna*, pág. 108:

> Cuando los tiempos eran todavía salvajes, servía de arma la mano, cerrada en forma de puño, de donde se dijo *pugna*.

5. Teoría de la traducción

En III, pág. 138 se da una teoría de la traducción:

> Fadrique dixo: no ay de qué, porque el que traduze, es obligado, aunque se aparte de la letra, a conservar y aun mejorar la grandeza y primor del original, y essa vuestra traducción, aunque en algunas se aparta del original, en ninguna le llega.

Es exactamente lo que pensaba Vives, así en *De ratione dicendi*, pág. 170:

> Estará permitido traducir dos palabras por una y una por dos; y tratándose de cualquier otro número, cuando ya domines la lengua, aún más, añadir o suprimir algo.

En el *Quijote*, II, 62, pág. 1249 hay un amplio pasaje dedicado a la traducción:

> Pero, con todo esto, me parece que el traducir de una lengua en otra, como no sea de las reinas de las lenguas, griega y latina, es como quien mira los tapices flamencos por el revés, que aunque se ven las figuras, son llenas de hilos que las oscurecen y no se ven con la lisura y tez de la haz; y el traducir de lenguas fáciles ni arguye ingenio ni elocución, como no le arguye el que traslada ni el que copia un papel de otro papel. Y no por esto quiero inferir que no sea loable este ejercicio del traducir, porque en otras cosas peores se podría ocupar el hombre y que menos provecho le trujesen.

También en el *Diálogo de la lengua* hay teoría de la traducción, pág. 144:

> Y aun porque cada lengua tiene sus vocablos propios y sus propias maneras de dezir, ay tanta dificultad en el traduzir bien de una lengua en otra, lo qual yo no atribuigo a falta de la lengua, en que se traduze, sino a la abundancia de aquella en que se traduze, y assí unas cosas se dizen en una lengua bien que en otra no se pueden dezir assí de bien, y en la mesma otra, otras que se digan mejor que en ninguna.

6. Aprecio de los refranes

En la *Philosophía* no solo se introducen refranes, sino que se ofrece teoría sobre ellos, III, pág. 109:

> Fadrique dixo entonces: No todos los proverbios son siempre verdaderos, como ni todas las leyes, ciertas; porque, si lo fuessen, ni unas leyes con otras, ni unos proverbios se encontrarían con otros.

Vives también utilizó los refranes españoles y teorizó sobre ellos, por ejemplo en *De disciplinis*, II, pág. 31:

> A esto mismo hacen referencia los proverbios y sentencias y todo lo que se fue recogiendo por el cuidado de algunos y que se conservó en el pueblo del mismo modo que unas riquezas públicas en un tesoro común.

En varios pasajes del *Quijote* se trata de los refranes, como en II, 67, pág. 1287:

> Otra vez te he dicho que los refranes son sentencias breves, sacadas de la experiencia y especulación de nuestros sabios antiguos, y el refrán que no viene a propósito antes es disparate que sentencia.

Pueden verse más textos en *El verdadero autor*, págs. 160-161. En el *Diálogo de la lengua* se da la misma estima de los refranes, por ejemplo en pág. 148:

> Soy contento, y porque tenemos ya averiguado que lo más puro castellano que tenemos son los refranes, en ellos os lo quiero mostrar.

El uso de los refranes es relacionado por Canavaggio con el aprecio y promoción de la lengua materna[190]: «Aunque la tradición medieval mantiene todavía el empleo del latín en las obras doctrinales, aunque el humanismo sigue aspirando a resucitar el latín elegante de Cicerón, la exaltación nacionalista de los tiempos del Emperador junto a la exaltación renacentista de la Naturaleza en sus productos más espontáneos ha empezado ya a rehabilitar el cultivo de las lenguas vulgares [...]. Esta defensa del uso explica, en el Pinciano como en Cervantes, una actitud calificada por Américo Castro de "dignificación de lo popular", y que se refleja especialmente en un común interés por los refranes [...]. Además, esta defensa del fondo popular en que nace, crece y vive la lengua, queda relacionada con el deseo de subrayar la autonomía del castellano frente a los demás idiomas. Frente al latín ante todo».

En todos esos aspectos (aprecio de la lengua materna incluso frente al latín, defensa del uso, utilización de refranes etc.) fue un pionero Vives, como es universalmente reconocido. Veamos lo que escribió sobre el uso de la lengua materna en *De disciplinis*, II, pág. 93:

> Hablarán primero en su lengua, la que les nació en casa, y si al usarla cometen alguna falta, el preceptor la enmendará. Después, poco a poco, en latín. Añadirán a su lengua nativa lo que hayan aprendido del maestro o leído ellos mismos en latín, de manera que al principio hablen en la escuela una mixtura de lengua patria y latina. Fuera se expresarán en su lengua vernácula, para que no se acostumbren en modo alguno a mezclar y confundir las lenguas.

V. Ideas filosóficas y morales

1. *No sé nada*

Esta idea socrática es expresada por Fadrique, I, págs. 13-14:

[190] J. Canavaggio, «Alonso López Pinciano y la estética literaria de Cervantes en el *Quijote*», págs. 40-41.

> Yo una cosa sé acerca desta materia, y es que no sé nada.

Vives la comentó en *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*, pág. 573:

> [...] siendo [Sócrates] por unánime consentimiento y aprobación el más sabio de los mortales, a pesar de todo afirmó su ignorancia respecto de todo aquello y no saber, en absoluto, más que esto

y también lo hizo en *De concordia et discordia*, pág. 238:

> [...] de forma que ningún dicho de los académicos resulta más verdadero que éste: nada se sabe. El primero que lo reconoció públicamente en sí mismo fue Sócrates, y por esta razón el oráculo del dios al que todos los demás concedían la palma de la sabiduría proclamó que era el más sabio, y que no había mayor insensatez que la de creer el hombre que sabe lo que no sabe.

2. La felicidad y la virtud

A examinar las distintas soluciones dadas a esos problemas están dedicadas bastantes páginas de la *Philosophía*. Fadrique las introduce así, I, págs. 22-25:

> [...] que la pura felicidad no se halla en esta vida, en la riqueza ni en la honra, sino en una cosa que es principio y causa de la una y de la otra.
>
> Ugo preguntó quál fuesse el principio y causa.
>
> Fadrique: Ya yo dixe que la virtud [...].
>
> Entre los antiguos uvo varios philósophos que colocaron la felicidad en diversas partes. Fueron algunos que siguieron el parecer del Pinciano, y la pusieron en lo útil; fueron otros que siguieron la opinión de Ugo, y la assentaron en lo honesto: fueron quienes, qual se dize de los Epicuros, en el deleyte la fundaron; y, en suma, fundaron la beatitud en aquellas passiones que más poder tenían sobre ellos, a las quales llamaron dioses.

Vives trató de esas opiniones, especialmente de los estoicos y epicúreos en *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*, págs. 573-574:

> [...] Zenón de Citio, émulo rabioso de la rigidísima virtud socrática, para quienes no había bien sumo fuera de la santidad de la inocencia, de la virtud consumada y perfecta [...]. En frente de estos, y bajo banderas irreconocibles, acampan los epicúreos [...] y, lidiando por implantar la hegemonía del placer, sojuzgan la virtud.

3. La honra está fundada en la virtud

Este pensamiento es enunciado por Fadrique, I, pág. 102:

> No por cierto, respondió Fadrique. La honra es una joya de las más ricas que la felicidad, en quanto está fundada en la virtud, como por todas las demás honras no me daré un zeutí; que si por la honra entendéys el honrarme los hombres, porque, o me den su mano derecha, o me quiten antes el bonete, digo que querría más la felicidad del Pinciano que la de Ugo.

El honor y la honra aparecen unidos en I, pág. 15:

> [...] y, al contrario, el honor y la honra es la que más le sossiega y satisfaze.

En bastantes pasajes de sus obras relacionó Vives la honra y el honor con la virtud. Pondremos uno de *De concordia et discordia*, pág. 171:

> Entre los bienes se cuentan el honor y la honra, en cuya búsqueda se produce una perniciosa equivocación de los hombres; en efecto, el verdadero y auténtico honor acompaña a la virtud como la sombra al cuerpo, y el honor no es otra cosa que una veneración de la virtud por parte de los que juzgan con rectitud acerca de ella; sin embargo, los hombres ignorantes consideran honor cualquier alabanza de cualquier hombre, de forma que se creen honorables por haber merecido la aprobación del zapatero o del cochero.

Nótese que en los dos pasajes se hace referencia, además, a los signos externos relacionados con la honra y el honor. En cuanto al saludo y quitarse el bonete, véase el epígrafe «Quitarse el bonete» en el capítulo «Refranes, expresiones y léxico».

4. La virtud es la verdadera nobleza

En la discusión de los bienes del alma y del cuerpo se define la nobleza como la verdadera virtud, I, pág. 118:

> Yo no pensava que la nobleza fuesse bien exterior, ni aun que tocasse al cuerpo, sino al alma, por lo que oý dezir ser la virtud verdadera nobleza; y pregunto: ¿quién más noble en el mundo que Sócrates? Y fue hijo de una partera o comadre.

Es una idea muy importante para Vives, pues la expresó en varios pasajes de sus obras, por ejemplo en *Introductio ad sapientiam*, pág. 22:

> La verdadera y sólida nobleza nace de la virtud.

En el *Quijote*, I, 36, pág. 469, aparece casi con las mismas palabras:

> [...] cuánto más que la verdadera nobleza consiste en la virtud

y también en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, pág. 86 (Navarro):

> [...] dando a entender ser verdadera nobleza solamente la que con virtud se alcanza.

5. Bienes de alma, de cuerpo y exteriores

Esta distinción es puesta en boca de Fadrique, I, pág. 98:

> Assí dixo Fadrique, y, luego, prosiguió assí: Tres géneros ay de bienes que al hombre hazen feliz en esta vida: de alma, de cuerpo y exteriores.

Exactamente la misma división aparece en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 63:

> Pues los platónicos y los peripatéticos, a quienes el vulgo ha seguido, establecieron un triple género de bienes: los bienes del alma, los bienes del cuerpo, los bienes de la fortuna o exteriores

y con otra formulación en carta de Vives a Gil Wallop, pág. 352:

> A pesar de ello, a estos acompaña también la alabanza, el honor, la admiración y los opíparos bienes de la fortuna; porque esos en cuyas manos está aquí la fortuna miran con admiración los bienes del alma, como es justo que lo hagan.

En este texto los bienes de fortuna son los exteriores de la *Philosophía*. La división más frecuente es en bienes de naturaleza (de alma y de cuerpo) y de fortuna (exteriores). Por lo tanto, la concordancia en la división tripartita (con la inclusión de los bienes del alma) tiene mayor fuerza probatoria. También está en *De institutione feminae christianae*, pág. 179:

> Sin embargo los hombres no son tan fácilmente cazados por la mujer en la que no sobresale algún don, bien de fortuna, bien del cuerpo, bien de inteligencia.

En el *Quijote* la división de los bienes aparece en varios pasajes, como en I, 28, pág. 351:

> [...] que si los bienes de su naturaleza igualasen a los de su fortuna [...].

En *La Galatea* la división es aplicada a Elicio, pág. 22:

> Esto cantaba Elicio, pastor en las riberas del Tajo, con quien naturaleza se mostró tan liberal cuanto la fortuna y el amor escasos.

En *Las dos doncellas* Rafael pondera sus bienes de fortuna y de naturaleza, pág. 231:

> Mi linaje es tan bueno como el suyo, y en los bienes que llama de fortuna no me hace mucha ventaja; en los de naturaleza no conviene que me alabe, y más si a los ojos vuestros no son de estima.

En *La señora Cornelia* se hace también la distinción, pág. 257:

> Esto yo no lo creo, por ser desigual el matrimonio en cuanto a los bienes de fortuna, que en los de naturaleza el mundo sabe la calidad de los Bentibollis de Bolonia.

Dentro del *corpus* «shakesperiano» aparece en cuatro obras: *Noche de Reyes*, *Mucho ruido y pocas nueces*, *Las alegres comadres de Windsor* y *Rey Juan*. He aquí el pasaje de *Noche de Reyes*, II, 4, pág. 189:

> Dile que los bienes que le ha dado la fortuna
> para mí solo son azares de fortuna.
> Lo que atrae mi alma es esa gema, ese milagro
> de joya en que la envuelve la naturaleza.

La referencia a los bienes de naturaleza y de fortuna es una constante en las obras de Vives y en todas las que le atribuyo.

6. La fortuna

Sobre la fortuna se discute con amplitud y profundidad en la *Philosophía*, I, págs. 103-109. Esta es la definición que da Fadrique, pág. 108:

> [...] mas, acerca de los hombres, ay fortuna de la manera que es dicho, que es una causa sin razón alguna y accidental.

Como el tratar de la fortuna no entra dentro de la problemática propia de la *Philosophía*, el autor tenía que estar muy interesado en los vaivenes de la fortuna, como lo estuvo Vives, quien solamente en el *Epistolario* se refiere a ella en veinte pasajes, por ejemplo en pág. 296:

> ¡Oh grande reino de la Fortuna entre nosotros!

En el Lazarillo aparece ocho veces. Puede verse mi *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*, págs. 94-95.

7. La fortuna es la providencia de Dios

Un aspecto particular de la fortuna es su identificación con la razón de Dios, esto es, con la providencia, I, págs. 107-108:

> De manera que acerca de los sabios ay poco de fortuna, y acerca de Dios, ninguna, porque es la summa sabiduría que, con causa, lo mueve todo; atendiendo a lo qual dixeron algunos que no avía fortuna, porque todo era guiado con razón divina.

Esta identificación la hizo Vives en *Satellitium animi*, pág. 1184:

> La fortuna es la Divina Providencia

en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 124:

> Pues así lo provoca la condición admirablemente azarosa de las cosas humanas y el destino, que son la propia voluntad de Dios omnipotente

y con mayor amplitud en *De concordia et discordia*, pág. 282:

> En efecto, en el creador de todas las cosas el sabio contemplaba, además de otras grandezas y maravillas, el hecho de gobernar el mundo con increíble sabiduría y justicia, así como el de distribuir a cada uno de acuerdo con su misterioso designio aquello que ve que le conviene en grado máximo; y no creerá que en el mundo hay otra fortuna, otro azar, ni el hado, ni las Parcas, ni la necesidad, ni Adrastia, ni Némesis, ni otras fantasías que la antigüedad ignorante imaginó en su ceguera y oscuridad al ver fenómenos cuyas causas desconocía; sabrá que todo eso es un solo Dios.

Está presente en el *Quijote*, II, 66, págs. 1275-1276:

> Lo que te sé decir es que no hay fortuna en el mundo, ni las cosas que en él suceden, buenas o malas que sean, vienen acaso, sino por particular providencia de los cielos

y en *Tomás Moro* del *corpus* «shakesperiano», pág. 90:

> Escrito está en el cielo que yo sea esto y esto,
> pues lo que impíamente llaman nuestra fortuna
> es Providencia del poder altísimo,
> adecuada a la fuerza natural
> con que nacemos.

En otro pasaje de la *Philosophía* se asigna la providencia a la naturaleza, I, pág. 115:

> Pocos días ha me hallé presente a una conversación de tres hombres de letras, a do se movió plática sobre la providencia de la naturaleza y que nunca haze cosa valdía.

Es interesante esta atribución porque Vives en varios pasajes de sus obras identifica a Dios con la naturaleza, cfr. *El verdadero autor*, pág. 241.

8. Ni riqueza ni pobreza

Es lo que el sabio pide, I, pág. 116:

> Fadrique respondió: Pidió [el sabio] a Dios que no le diesse riqueza ni pobreza, sino lo necessario para sustener la vida humana.

La idea de contentarse con lo necesario es equiparable a la que recogió Vives de la reina Catalina, quien prefería que hubiera mezcla de prosperidad y de adversidades, *Epistolario*, pág. 342:

> Ella me dijo: «Si fuera posible, yo desearía una vida mezclada y moderada de las dos cosas. No querría sólo adversidades, pero tampoco sólo prosperidad.

9. Uso de los silogismos

Para definir la ciencia se sirve el autor de un silogismo, I, págs. 74-75:

> ¿Qué llamáys sciencia?, preguntó el Pinciano.

> Fadrique respondió: Un hábito adquirido con demostración; como sería dezir en lo natural este discurso (doy exemplo de un acto solo): «todo grave deziende a lo baxo; las piedras son graves; luego, las piedras dezienden a lo baxo»
>
> Y si alguno, dixo el Pinciano, quisiesse negar la consequencia, ¿cómo se provaría mejor?
>
> Ugo respondió: Yo diré cómo: haziendo poner debaxo a esse tal hombre, y dexar que cayese una piedra de lo alto.

Hay que notar en este pasaje el detalle humorístico, con el que el autor quiere dar a entender que los hechos son más probatorios que los razonamientos silogísticos. Esto concuerda perfectamente con el sentir de Vives, quien se mofó de los filósofos parisinos y de sus argucias sofísticas en *In pseudodialecticos*.

VI. Ideas psicológicas

1. La definición de hombre

Sobre la definición de hombre se hacen interesantes reflexiones, II, págs. 117-118:

> Es el lenguaje tan importante, que ay quien diga el ser la diferencia mayor que el hombre distingue de los demás animales, porque ellos todos tienen su manera de razón (llamémosle instinto o como queráys, que, realmente, ellos tienen su sombra de discurso).
>
> ¿De manera, dixo Pinciano, que la diferencia más intrínseca al hombre es ser hablador que racional? Pues conozco a algunos que, según esso, son muy hombres, y no tenidos en mucho.
>
> Fadrique se rió y dixo: No tanto como esso; porque la risa a ningún animal acontece sino al hombre, y con más razón pudiera hazer la diferencia del hombre que no la habla. Yo hablé ponderando la importancia désta, no que le dé las partes primeras en la essencia del hombre; y, como quiera que ella sea instrumento del concepto, y éste, hechura de la razón, resta que la razón sea la cosa más intrínseca al hombre y más propia; que los brutos, o no tienen razón ni discurso, o es diferente en especie del de el hombre.

Dada la importancia que el autor de la *Philosophía* da al lenguaje (cfr. el capítulo «Ideas lingüísticas»), resulta razonable que prefiera esa diferencia en lugar de la de la razón para definir al hombre. Por otra parte, esa potenciación del lenguaje va perfectamente a Vives, quien consideraba el lenguaje como el vínculo principal de la sociedad humana. Expone esa idea en el prefacio de *De ratione dicendi*, donde hace un extraordinario elogio del lenguaje, pág. 3:

> Quienes dijeron que el vínculo de la sociedad humana era la justicia y el lenguaje captaron con extraordinaria agudeza la esencia de la naturaleza humana. De estos dos atributos, es ciertamente el lenguaje el que goza de mayor influencia y poder entre los hombres, porque la justicia, en tanto que apacible y blanda, sólo es sentida como obligación en las conciencias de quienes han sido educados en la rectitud y la honradez; el lenguaje, en cambio, no sólo ejerce su poder de seducción sobre las mentes, sino que también extiende su dominio sobre los afectos [...]. Ahora mi objetivo es tratar sobre el lenguaje, sobre lo mucho que influye en toda situación y circunstancia, y sobre las admirables obras de las que es autor. (Aconsejo leer todo es prefacio)

En la segunda parte del texto de la *Philosophía* se propone definir al hombre por ser el único capaz de reír. Así se hace también en el *Persiles* (cfr. el epígrafe «El hombre es animal risible: Aristóteles»).

2. Las almas son iguales

Las almas, antes de unirse con los cuerpos, son todas iguales, I, pág. 37:

> [...] que las almas, según nos predican en esos púlpitos, iguales son criadas de su Criador.

Esta concepción del alma aparece en el *Persiles*, I, 18, pág. 243:

> [...] porque las almas todas son iguales [...]

y en *La Gitanilla*, pág. 121:

> Si las almas son iguales,
> podrá la de un labrador
> igualarse por valor
> con las que son imperiales.

3. Sentidos exteriores e interiores y su función

Como se verá por la exposición que sigue, en la *Philosophía* hay un verdadero tratado de psicología en lo referente a los sentidos (externos, internos, intelectuales), no siendo necesario para el núcleo central de la obra. Este hecho denota que el autor fue muy aficionado a la psicología y que tenía amplios conocimientos de ella, como los tenía Vives, pues no en vano escribió *De anima et vita*, por la que ha sido considerado como «padre de la psicología moderna». Y no solo hay concordancia en las ideas

generales sino también en los detalles de la exposición. Por eso, este capítulo me parece decisivo para hacer de Vives el autor de la *Philosophia*.

Esta es la división de los sentidos, I, pág. 38:

> Fadrique prosiguió: El sentido animal es assí como avemos dicho, el qual, o es exterior o interior; el exterior se divide en los cinco sentidos corporales, y el interior, en los quatro interiores

y esta su respectiva función, págs. 38-39:

> Al interior sentido siguen los exteriores y, como guardas a su Rey, assí por defuera le assisten y rodean.

Esa división la hizo Vives en *De anima et vita*, donde trató con amplitud de los sentidos externos e internos, págs. 59-60:

> Constatamos que en el animal hay ojos para ver, oído para oír, narices para oler, el paladar para distinguir los sabores y un cierto sentido, difundido por todo el cuerpo que percibe el calor y el frío, la humedad y la aridez. Éstos son llamados «sensorios» como órganos e instrumentos del sentir o receptáculos de las sensaciones, en los cuales aquella fuerza artífice y productora del sentir se llama sentido y lo que es percibido objeto sensible [...]

y en pág. 83:

> Es del todo evidente que además del conocimiento exterior de los objetos presentes poseemos otro interior de los objetos ausentes, puesto que durante el sueño contemplamos muchas cosas; y durante la vigilia, alejados enteramente de toda función de los sentidos, revolvemos en la mente los objetos que hemos visto, oído, tocado, gustado y olido, y que resultan accesibles y patentes a la observación, incluso de los animales.

4. Vista

El sentido de la vista es examinado en I, págs. 39-40:

> [...] en la vista, diremos que la facultad y como forma della está en el humor cristalino; y el cristalino humor es órgano principal suyo, y con el qual el ver principalmente se obra, y perfectamente con el instrumento todo, que es el ojo, cuyas partes, túnicas y humores aprovechan mucho. El principal objeto de la vista es el color; y assí diremos que la vista es una potencia que, puesta en el ojo, distingue los colores por medio diáphano y

> transparente, quales son ayre, agua, vidrio, cuerno y si ay otros semejantes, los quales, illustrados por la luz, llevan las especies al ojo; assí que la luz es la perfeción que al objecto y a la potencia visiva pone en acto.

El tratamiento que hace Vives de la vista en *De anima et vita* es más amplio, pero muy similar en los puntos fundamentales, como son la luz, el color, el medio, págs. 61-62:

> Esta luz que a modo de cuerpo es recibida a través de la masa, cuando se adhiere a un cuerpo enrarecido lo hace transparente de modo que pueda contemplarse en su totalidad, como el vidrio, el agua, el aire, fenómeno que los griegos llamaron diafanés («diáfano»). En cambio, cuando encuentra una materia más densa, al ser rechazada en la parte interior, se adhiere a la superficie; y esa luz tenue que se aprecia en la cara más externa se llama color, no porque no esté también coloreado el interior de los cuerpos, sino porque el efecto del color se aprecia en la superficie.
>
> Mas el color se gradúa de diversas formas conforme a la cantidad de la luz; en efecto ora retiene el máximo de luz y se llama blanco, ora el mínimo y es el negro. En esto hay también diferencias y, por así decirlo, ciertos grados, ya que existe el blanco y el cándido, como el negro y el oscuro, de cuya mezcla y combinación surgen otros distintos colores, unos próximos al blanco, otros al negro, otros como intermedios de ambos, cuya revisión sería casi interminable. En verdad, bajo las mismas formas existen otras, por decirlo así, menores que no sería posible enumerar. Basta decir que sólo en el ámbito del verde no existe hierba, ni árbol alguno que no posea una propia tonalidad verde distinta de todas las demás.
>
> El órgano externo de la vista lo constituyen los ojos y el interior dos nervios que se extienden del cerebro a los ojos. Así, pues, la luz exterior se une con la de los ojos para la función de ver, como la luz espiritual se une con la luz de la mente para la inteligencia. No se puede ver, ni distinguir cosa alguna si no hay cierto grado de luz o de claridad en consonancia con el vigor y la potencia de los ojos, y no basta una pequeña cantidad como sucede en la noche; al contrario, una luz excesiva abruma la fuerza de los ojos, como cuando uno de nosotros contempla el sol sereno en su ocaso, molestia que no experimenta el águila. Mas la luz o la claridad –pues aquí no hago distinción– no es tan necesaria por el espacio que media entre el ojo y el objeto visible, cuanto por el propio objeto a fin de que una luz tenue sea incrementada con otra mayor, porque si en torno al objeto no hay luz, aunque la haya en el restante espacio interpuesto, el objeto quedará en tinieblas; pero si alrededor del objeto hay luz, el objeto se verá. Por ello quienes llevan por la noche antorchas o linternas, siendo vistos por los demás, no pueden ver a éstos.

Nótese el empleo de los mismos términos: aire, agua, vidrio, diáfano, en los dos textos. Incluso hay concordancia en presentar la dificultad que ofrecen, por ejemplo, las luciérnagas, que son vistas cuando no hay luz, I, pág. 40:

> Ugo dixo entonces: ¿Qué me diréys de algunas cosas que sin luz se veen, y con ella no consienten ser vistas?
>
> Fadrique respondió: Vos lo dezís por algunos gusanos, hongos y leños podridos que de noche se muestran, y, en viniendo la luz, desaparecen; con todo esto, tiene verdad lo que he dicho: que, si essos tales no se veen con la luz, es porque el lúzido que contienen, es tan poco, que qualquier luz le debilita y gasta; pero, quando ésta no ay, ellos la dan al ayre, y assí resplandecen y son vistos.

Vives da la misma explicación a ese fenómeno, pág. 62:

> En consecuencia, los objetos que más participan de la luz, más fácilmente se distinguen en medio de las tinieblas, como las brasas, los diamantes, el piropo, la nieve, los espejos, el oro, la plata, el cobre, el oropel, los objetos bruñidos y pulimentados y los animalitos denominados luciérnagas, objetos todos éstos cuya luz queda obscurecida por la claridad del día, pero subsiste durante la noche, como sucede con el brillo de otras luces menores en medio de las mayores. Y éstas no sólo se procuran la luz a sí mismas para ser vistas en la oscuridad, sino que la comunican a los objetos vecinos.

5. Oído

Sobre el sentido del oído se afirma en la *Philosophía*, I, págs. 40-41:

> Sigue la potencia del oýr, la qual no es otra cosa que una facultad que, puesta en el oýdo, distingue y diferencia a los sonidos. Su principal instrumento es un ayre muy sutil, metido en una como vegiguilla que está a la raýz de la oreja, adonde se remata el niervo [*sic*] que del celebro deciende para efecto de oýr; el qual comprehende a la vegiguilla sobre dicha, como el niervo [*sic*] óptico al humor cristalino. En este ayre dicho está la potencia del oýr, y siente el sonido, y juzga las diferencias dél. El qual sonido se haze de la colisión de dos cuerpos duros, que, herido el ayre medio y saliendo con ímpetu, va haziendo sus olas en el ayre vezino y, después, en el remoto hasta que llega a la vegiga, de quien está dicho que es llena de ayre natural, espirituoso y sutil; y de aquí nace que no obra esta potencia repente, como lo haze la visiva. Esto se prueva en el trueno y relámpago, que, aviendo sido primero el trueno, es de nosotros primero sentido el relámpago.

De modo similar lo trata Vives en *De anima et vita*, págs. 65-66:

> Es difícil explicar en qué consiste el sonido. Se produce por el choque de dos cuerpos por el que el aire es impulsado hasta llegar al oído [...]. El órgano de la audición externamente es el oído en el que radica un cierto aire denso a modo de humor; internamente son los nervios que se extienden de los oídos al cerebro. Este aire del oído se une con el externo que es impulsado por el golpe de los cuerpos, de donde procede la audición.

6. Olfato

Así es descrito el sentido del olfato, I, págs. 41-42:

> Vamos al sentido tercero del olor, el qual también se percive por medio del ayre, assí como del ojo y del oýdo, cuyo instrumento parece verdaderamente estar en la parte interior de la nariz, ya vezina del celebro.

Sobre él afirma Vives en *De anima et vita*, pág. 74:

> El órgano del olfato reside en la envoltura carnosa de la nariz o en el conducto que en otros animales hace sus veces, de aquí los nervios llegan hasta el cerebro.

7. Gusto

En el sentido del gusto se insiste en la necesidad de que haya humedad, I, pág. 43:

> Son instrumentos suyos los nervios que en la lengua, paladar y garganta están derramados por la carne, que, siendo espongiosa y húmida, el sabor de la cosa se mezcla a ella y la mezcla produze aquella calidad, cuyas especies van al sentido común, adonde se perfeciona la noticia de todos los sentidos. De lo que avemos dicho se colige que ni el objeto duro y seco, si no se molifica en cierta forma y humedece, puede hazer gusto, ni tampoco el instrumento seco y duro, digo, la lengua, paladar y garganta; menester es humidad para que el sabor se perciba necessariamente.

También Vives pone de relieve en *De anima et vita* la humedad para que se produzca el gusto, págs. 71-72:

> El órgano del gusto es el nervio que se extiende sobre la lengua, al que llega el sabor conducido por la saliva; y como en la punta de los dedos está muy agudizado el sentido del tacto, así en la punta de la lengua el sentido del gusto por la sutil sensibilidad del nervio; mas no por sí mismo (pues el verdadero y auténtico sentido se produce en la raíz de la lengua donde ésta se une al paladar), sino porque cuanto llega a tocar la punta de la lengua

> se transmite muy rápidamente al paladar. La humedad de la saliva es una especie de medio de la sensación, éste se modifica por el sabor como los restantes medios por sus cualidades; en verdad, por sí mismo o carece de cualquier sabor, a fin de poder recibirlos todos fácilmente. Por ello, cuando la lengua está seca, no tenemos gusto de nada.

8. Tacto

En el tacto se destacan las calidades, para las que la parte más sensible es la mano, I, pág. 43-44:

> La virtud del tacto o toque sigue; su definición es facultad que distingue las calidades; éstas no se pueden dezir con un solo nombre, como en los demás sentidos, porque no se les ha dado género por quien se entiendan; sólo sé que son humidad, frialdad, blandura, aspereza, gravedad y sus contrarias. Estas son el objeto; y el instrumento está por todo el cuerpo sembrado, aunque, especialmente y con perfectión, se halla en la palma de la mano.

Vives también coincide en las calidades y en la sensibilidad de la mano en *De anima et vita*, págs. 69-70:

> La primera constitución del cuerpo natural comprende los elementos de la naturaleza cuyas cualidades y fuerzas son las primordiales y las más simples: el calor, el frío, la humedad y la aridez, de las cuales proceden otras combinaciones: la dureza y la blandura, la aspereza y la suavidad, la pesadez y la ligereza. Un solo sentido sabe distinguir estas cualidades; éste se llama «tacto», difundido por todos los nervios del cuerpo o por todas las partes que hacen las veces de nervios. Este poder del tacto se comunica también a la carne en razón de la proximidad, pero de una manera más tenue y ruda [...].Pero en el hombre el tacto se concentra sobre todo en la extremidad de los dedos de las manos.

9. Sentido común

La función del sentido común es recibir las sensaciones o imágenes de los sentidos externos, así como distinguir las que corresponden a varios sentidos, I, pág. 45:

> Digo, pues, de los interiores sentidos, y primero del dicho común, porque concibe y distingue a los objetos de todos los exteriores sentidos mediante las especies que dellos recibe.

Las mismas funciones le asigna Vives en *De anima et vita*, pág. 84:

> A lo dicho se añade el sentido que Aristóteles llama «común», con el cual se juzga de los objetos sensibles ausentes y se distinguen aquellos que corresponden a varios sentidos.

10. Memoria

Así es definida la memoria, I, págs. 46-47:

> [...] estas dichas imágines y especies [las de los sentidos externos], unas veces se desvanecen, otras quedan firmes en la ánima, cuya firmeza y conservación da nombre a la que dezimos memoria; la cual no es otra cosa que una representación de la cosa ausente, por la presencia de su imagen.

De la memoria trata con amplitud Vives en *De anima et vita*, definiéndola así, pág. 107:

> Ahora bien, dado que nuestro espíritu no siempre se detiene en el mismo pensamiento, sino que pasa de unos a otros actos, ha tenido necesidad de una especie de receptáculo en que depositar los primeros pensamientos, cuando acuden otros nuevos, como en un tesoro de cosas ausentes, las cuales el espíritu puede reclamar y sacar fuera, cuando la necesidad lo exija; a tal función se le llama «memoria».

11. Imaginación

La imaginación es el sentido al que más páginas se dedican. He aquí su función, I, págs. 47-48:

> Sobre las especies dichas que el sentido común percibió y la memoria conservó, rebuelve una potencia, dicha imaginación, que, ni juzgando dellas, como el común sentido, ni conservándolas, como la memoria, se ocupa, fingiendo otras semejantes a ellas [...]. No atiende la imaginación a las especies verdaderas, mas finge otras nuevas, y acerca dellas obra de mil maneras: unas veces, las finge simples, otras, las compone; ya finge especies de montes que nunca fueron ya de las especies del monte y de las del oro, haze un monte de oro; ya del oro haze un coloso, y ya un animal que tenga cabeça de hombre, cuello de cavallo, cuerpo de ave y cola de pece, como dize Horacio.

En *De anima et vita* Vives distingue entre imaginación y fantasía, si bien afirma que pueden ser identificadas. Su forma de actuar es la siguiente, pág. 84:

> Esta [la fantasía] actúa, expedita y libre, de forma sorprendente: inventa, reinventa , combina, desvincula y disuelve cuanto le place; junta las imágenes más separadas y separa muy lejos las más unidas.

12. Estimativa

El cuarto sentido interno es la estimativa, que es definida así, I, pág. 62:

> Sigue la quarta potencia sensitiva, llamada estimativa, o, como otros dizen, secretiva, cuyo officio es discernir lo triste de lo deleitoso; podrase definir assí: la estimativa es una noticia distintiva de lo útil y dañoso, como se vee en un pollo que anda sin pavor entre los pies de la acémila y, viendo al milano de media legua, va huyendo como quien discierne el poco daño que aquélla le hará, y el mucho que éste le puede hacer.

De forma muy parecida se expresa Vives en *De anima et vita*, poniendo, además, el mismo ejemplo del pollo, pág. 85:

> La facultad estimativa es aquella que de las especies sensibles engendra la fuerza del juicio. Éste tiende a determinar lo que es provechoso o perjudicial; puesto que la naturaleza orienta hacia la salud tanto el conocimiento sensible como su propio estímulo. Por lo cual, primero se juzga «cuál» y «qué» cosa se debe valorar en sí misma, luego cuán conveniente o perjudicial sea. En el primer examen, el espíritu secunda al sentido, por ejemplo, la vista; en uno posterior se ve impulsado por un oculto estímulo natural y arrebatado con violencia, como cuando la oveja huye del lobo aunque antes nunca lo haya visto, y el polluelo evita al águila o al gavilán y el hombre al dragón y a los monstruos; es más, nos horrorizamos hasta de la primera vista y encuentro de ciertos hombres.

13. La memoria y la reminiscencia

En dos pasajes se utilizan esos dos conceptos, propios de la psicología, por ejemplo en I, págs. 252-253:

> Ugo se quedó rato pensando. Fadrique vio lo que hazía Ugo, y que andava con la reminiscencia en busca de algún exemplo [...]. Fadrique rogó a Ugo dixesse su Paraýso, y Ugo dixo: La descripción es larga, y podría ser que se me aya ido de la memoria.

Vives en *De anima et vita* estableció la diferencia entre memoria y reminiscencia, págs. 115-116:

> La memoria es la facultad del espíritu por la cual uno conserva en su mente las cosas que ha conocido por un sentido externo o interno [...]. Tal recuerdo se produce con la simple mirada del espíritu en la memoria, la cual nos es común con los animales; mas aquel otro que se produce por ciertos grados y por un tránsito de las cosas presentes en el espíritu a aquellas que se le habían escapado, es propio del hombre, el único que utiliza el razonamiento; a éste la llaman los filósofos reminiscencia.

14. Los sentidos interiores intelectuales: entendimiento, memoria y voluntad

Estos tres sentidos o potencias son tratados en forma conjunta, I, págs. 70-71:

> Digamos, pues, de la potencia primera dicha entendimiento.
>
> Esta es una facultad para entender las cosas sin intervención de corporal instrumento (la diferencia de los sentidos interiores), sino que haze su operación convirtiéndose a las especies incorpóreas que el común sentido la da; para la qual el sentido común bueno es de mucha eficacia, assí como la memoria sensitiva para la intellectual; y no se puede ni deve entender que, por la semejança que tiene la una con la otra, sean una cosa misma; que la intellectual conoce diferencias de tiempos, y más, que bivirá después del hombre muerto, lo que no hará la sensitiva. Desta memoria y del entendimiento se hazen los hábitos intelectuales. Esto quisieron dezir los antiguos quando dixeron que Iúpiter y Mnemosine engendraron a las Musas: por Iúpiter se entiende el entendimiento, y en Mnemosine quiere dezir memoria.
>
> Viene en el último lugar la voluntad, la qual no es otra cosa que el apetito guiado por razón.

Lo mismo hizo Vives en *De anima et vita*, pág. 107:

> Al hombre, que ha sido creado para la felicidad eterna, se le ha concedido la facultad de aspirar al bien, a fin de que desee aplicarse y unirse al mismo; tal potencia se llama «voluntad». Sin embargo, el hombre no deseará si no comprende; de ahí que exista otra facultad que se llama «inteligencia». Ahora bien, dado que nuestro espíritu no siempre se detiene en el mismo pensamiento, sino que pasa de unos a otros actos, ha tenido necesidad de una especie de receptáculo en que depositar los primeros pensamientos, cuando acuden otros nuevos, como en un tesoro de cosas ausentes, las cuales el espíritu puede reclamar y sacar fuera, cuando la necesidad lo exija; a tal función se le llama «memoria».
>
> Así el alma del hombre, en cuanto es del hombre, consta de tres principales funciones o facultades, fuerzas, cometidos o servicios, o, como otros dicen, potencias y partes; no porque cuente con partes lo que es indivisible, sino porque denominamos partes a los servicios y funciones. Éstas son, pues, la mente o inteligencia, la voluntad y la memoria.

15. La razón

Así es definida esta facultad, I, pág. 87:

> La razón es una misma cosa que el entendimiento, en quanto, discurriendo de una cosa en otra, saca la verdad della.

De forma parecida se expresa Vives en *De anima et vita*, pág. 129:

> Todos los objetos que hemos entendido, considerado y comparado están dispuestos para la actividad de la razón. Este es, en efecto, el desarrollo comparativo de una cosa a otra, o de unas a otra u otras. Por ello se llama también discurso.

Nótese la similitud en las frases: «discurriendo de una cosa en otra» y «desarrollo comparativo de una cosa a otra» y en los términos «discurriendo» y «discurso».

16. Pasiones, afectos o perturbaciones

De estas tres formas son denominados los movimientos del apetito irracional, I, pág. 67:

> Lo mismo, si se considera, se hallará en las demás especies de apetito irracional; el qual criado de la forma sobredicha, cría luego una passión que, por otro nombre, dixeron afecto o perturbación.

Vives dedicó un libro entero de *De anima et vita* a los afectos o pasiones, por lo que es considerado maestro en esta materia. De hecho, el gran vivista Carlos G. Noreña escribió un excelente libro titulado *Vives y las emociones*. En cuanto a la terminología, Vives prefiere el término *affectus*. Esta es la definición, págs. 234 y 238:

> Así, pues, los actos de estas facultades de los que nuestro espíritu está naturalmente dotado para secundar el bien y evitar el mal se llaman afectos o emociones, por los cuales somos impulsados hacia el bien o contra el mal, o nos alejamos de este [...]. Son estas, en verdad, perturbaciones y desenfrenos, como si ya el espíritu no fuera dueño de sí y pasara a manos de un poder extraño.

VII. Ideas espirituales y teológicas

En la *Philosophía* se percibe a un autor profundamente religioso, incluso tendente al misticismo. Eso concuerda perfectamente con Vives, autor de bastantes obras de espiritualidad, entre las que citamos: *Meditationes in septem psalmos poenitentiae*, *Excitationes animi in Deum*, *De veritate fidei christianae*.

1. El amor de Dios y el amor a Dios

En un amplio pasaje se exponen ideas de elevada espiritualidad, I, págs. 133-134:

> El Pinciano dixo: A mí me quadra essa razón, porque si el pensar un hombre glotón en la comida, y un ayrado, en su vengança, y un lascivo, en su dama, es de tanto deleyte como vemos, ¿quánto mayor será contemplar al Criador y autor de todas las cosas, que, con suma bondad, nos cría y sustiene en esta vida, y, en la otra, nos espera y dessea ver consigo, por el mucho amor que nos tiene, el qual nos muestra por mil vías diversas? Si dulce cosa es amar el hombre al hombre que le ama, ¿qué será amar a Dios que le ama? Por cierto que, de aquí adelante, me pienso emplear mucho en esta consideración para gozar de tan alto gozo.
>
> Fadrique se sonrió y dixo: Passo, señor Pinciano, poco a poco, que temo desde aquí os ha de arrebatar el espíritu al cielo, según el hervor con que lo començáys. ¿Y vos sabéys por dónde avéys de caminar? Sabed que, ante todas cosas, avéys de azicalar el entendimiento en las disciplinas y sciencias para que estéys dispuesto bien al conocimiento deste gran Señor; que los que no saben sus maravillas mediante la sabiduría, no pueden començalle a conocer; y no le conociendo, no le sabrán amar, es menester primero estar iniciado o catechizado en las virtudes y hábitos intellectuales, para tener la Magestad de Dios alguna noticia bastante a la contemplación. Y más es menester tener a las passiones todas subjetas y rendidas, porque, si os distraéys a otras cosas, mal podréys exercitar la contemplativa. Veys cómo son menester virtudes intellectuales para saber bien amar la Magestad de Dios, y virtudes morales, porque las passiones no os arrebaten de la contemplación; tened un poco y estudiad, y, especial, la Theología, y cobrad las disciplinas y las virtudes morales, y, después, podréys quiçá ser recebido de la contemplación.

Las principales ideas son: el amor que tiene Dios a los hombres, el amor que los hombres tienen a Dios, la dulzura de la vida contemplativa, el dominio de las pasiones para contemplar a Dios. Son todas muy propias de Vives.

2. El amor a Dios es natural

Esta idea completa las anteriores, I, pág. 223:

> [...] porque el amor es natural, y aun el amor divino, a mi juyizio, lo es, y que naturalmente lleva al hombre a venerar y honrar al Sumo Hazedor y criador de todas las cosas.

3. Comenzar en el nombre de Dios

Al empezar a tratar de la fábula, el autor lo hace en nombre de Dios, lo que es señal de espiritualidad, II, pág. 8:

> Y, començando en el nombre de Dios, digo que la fábula es imitación de la obra.

Así empieza Vives las actividades en algunos de los diálogos de *Linguae latinae exercitatio*, por ejemplo en pág. 8:

> Jesucristo sapientísimo, guíanos a los ignorantes, Jesucristo fortísimo, guíanos a los débiles.

4. Vida activa y contemplativa

La distinción evangélica entre vida activa y contemplativa, concretada en Marta y María, es desarrollada en I, págs. 131-132:

> Oýdo esto, Ugo a Fadrique preguntó quál tenía por más feliz, la activa o la contemplativa.
>
> El Pinciano dixo: ¿Qué llamáys vida activa, y qué contemplativa?
>
> Ugo respondió: Yo lo diré. Vida activa es la que se emplea en hazer la cosa, y contemplativa, la que en la consideración della, como si dixéssemos: un hombre devoto que gasta el tiempo en hazer las camas a pobres, dallos de comer, vestillos y cosas semejantes, se dize que exercita vida activa; y, si este tal devoto estuviesse con las manos atadas a estas obras, y con el entendimiento suelto y atento a la consideración de las causas de las cosas ya sabidas y entendidas…
>
> Sí, dixo Fadrique, que esso quiso dezir el poeta a Numicio, quando le escrivió que el no maravillarse hombre de cosa, es cosa feliz y beata; porque el que sabe la causa della, no se admira por vía alguna. Pero otro exemplo se pudiera traer de la contemplativa y que respondiera mejor con el que da la vida activa se truxo, que es: quando un hombre devoto, lleno y encendido en amor divino y desseando por puntos verse con Él, le está considerando como que ya le está mirando y goçando.
>
> Esta, esta vida sería contemplativa y perfecta y verdadera; que, si la felicidad, como el Philósopho, en sus Éthicos, enseña, está en las veras y no en las burlas, ninguna vida es más de veras que la que en la contemplativa se ocupa. Y si la felicidad está en gozar lo desseado, ningún desseo más alto y feliz, y ningún gozo más feliz y alto que este de quien agora se dize.

Vives se refirió a Marta y María en *De disciplinis*, II, pág. 13:

> Esto es lo que el Señor dijo a la solícita Marta, no solamente acerca de lo superfluo sino incluso sobre el alimento diario, "que se agitaba por muchas

> cosas, que lo único necesario, que era lo que había elegido María, era sentarse a los pies del Señor y escuchar su palabra".

5. La naturaleza angélica

Para referirse a los ángeles se emplea la expresión «naturaleza angélica», I, pág. 52:

> [...] la naturaleza angélica mueve a los orbes celestiales con el entendimiento, y puede hazer y haze mil impressiones en el ayre y los demás elementos. Si esto es assí, ¿por qué el hombre, que es poco menos que el ángel, no podrá hazer algunas actiones semejantes?

La utilización de la expresión «naturaleza angélica» en lugar de «ángeles» supone en el autor una formación teológica, que no sabemos si la tenía López Pinciano. Vives, desde luego, sí la tenía.

6. El cuerpo cárcel del alma

A propósito de la imaginación, se expresa esa idea de origen platónico, I, pág. 55:

> [...] y este es mi parecer: que la humana imaginación, en tanto que la alma estuviere encarcelada en esta cárcel mortal, no tiene poderío alguno fuera dél, pero que, dentro, es poderosa para muchas cosas.

Fue una de las ideas predilectas de Vives, a juzgar por las veces que la expresó en sus obras, por ejemplo en *De concordia et discordia*, pág. 193:

> [...] en efecto, mientras nuestras almas permanecen encerradas en esta como cárcel del cuerpo, tienen una gran conexión y unión con él.

Pueden verse muchos más textos en mi libro *Juan Luis Vives, autor del Diálogo de Mercurio y Carón*, págs. 54-56. Solo en este *Diálogo* aparece la idea cinco veces, como en pág. 480:

> Quando plugo a la bondad infinita de Dios sacarme de la cárcel de aquel cuerpo.

VIII. Otros aspectos del contenido

1. Una vida dedicada al estudio

Fadrique expresa bien lo que significa el estudio en la vida, I, pág. 136:

> Fadrique respondió: El que no sabe una cosa, mal puede juzgar della; estudiad letras y sabed gustar dellas, y, en teniendo pan y agua, no estimaréys en un ardite a todo el thesoro del mundo en comparación del gusto que recibiréys. Parece a los hombres que sobra en el mundo aquello de que ellos carecen; assí como son tantos los que de letras son privados, parece al mundo todo sobrar en el mundo todo lo que es de letras; leed, estudiad, trabajad en inventar, y, después, tras la leción, estudio y invención propia, os vendrá el gozo mucho mayor que de la possessión del oro y de las demás possessiones desta vida preciosas.

Hay ahí un verdadero programa de estudio y de creación y a quien mejor se puede aplicar es a Vives, tanto por las obras que escribió como por su vida dedicada al estudio. Es lo que aconsejó a Gonzalo Tamayo en el *Epistolario*, pág. 348:

> Procura, pues, que no pase día alguno sin leer y escribir algo, y piensa que donde quiera que te halles tu escuela han de ser los libros, el trabajo tranquilo, el espíritu dispuesto y alegre para el estudio.

2. Las creaciones literarias equiparadas a los hijos

Esta idea es desarrollada por don Gabriel, I, págs. 187-188:

> [...] el Philósopho, en el nono de sus Éthicos a Nicómacho, dize que los poetas aman a sus poemas como los padres a los hijos; y, si dixera como las madres, dixera más y viniera más a vuestro propósito, que las madres quieren más que los padres a los hijos, según el mismo Aristóteles en el lugar mismo siente, porque les costaron más. Assí que, si los poetas aman mucho a sus poemas, yo no me maravillo, pues los paren y crían con tanto trabajo como vuestros amigos significan.

Vives la expresó en carta a Guillermo de Croy, pág. 134:

> Se debe a ti este hijo, sea lo que sea en definitiva, Patrono mío, tanto porque yo mismo, que lo he parido, soy completamente tuyo, como porque ha nacido en tu tierra. (Traducción mía, según el texto de Mayans, I, pág. 218)

En el Prólogo del *Quijote*, I, pág. 9, se compara el libro con un hijo:

> Desocupado lector: sin juramento me podrás creer que quisiera que este libro, como hijo del entendimiento, fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse. Pero no he podido yo contravenir al orden de naturaleza, que en ella cada cosa engendra su semejante.

3. Diversidad de opiniones

Esta idea es expresada a propósito del metro en poesía, II, pág. 218:

> Y, en lo que al metro, es verdad que no me satisfaze la arte que enseñan, mas son opiniones de hombres, y lo que yo aborrezco, es amado de otros.

Esa una de las ideas predilectas de Vives, pues la expresó en numerosos pasajes de sus obras, como en *Praelectio in convivia Francisci Philelphi*, pág. 855:

> Por esta causa las mismas cosas no mueven la simultánea aprobación de la generalidad. Para los unos es cosa bellísima la guerra, que para los otros es cosa la más detestable.

Está presente en el *Lazarillo*, pág. 4:

> [...] mayormente que los gustos no son todos unos, mas lo que uno no come, otro se pierde por ello, y así vemos cosas tenidas en poco de algunos que de otros no lo son.

Pueden verse más textos en mi *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*, págs. 102-103.

4. La primacía de la experimentación

Ugo pone de relieve la primacía de la experimentación, I, pág. 53:

> [...] si el argumento de la razón y el del testimonio no ha bastado, bastará el de la experiencia, que es el mayor del mundo.

Vives defendió la experimentación en *De disciplinis*, I, págs. 267-268:

> Por consiguiente, cuando a partir de los experimentos –pero aplicando el rigor crítico– nació y creció esta ciencia, su primera y más despiadada corrupción se halla dondequiera que falte la experiencia, la práctica o el juicio filosófico.

También está presente en el *Quijote*, I, 21, pág. 243:

> Paréceme, Sancho, que no hay refrán que no sea verdadero, porque todos son sentencias sacadas de la mesma experiencia, madre de las ciencias todas.

5. Contra los médicos

En dos pasajes de la *Philosophía* se critica a los médicos, por ejemplo en III, pág. 9:

> Y luego Ugo: ¿Vos, señor, no lo veys? Si el frío y desvarío vinieron naturalmente, como mensageros del sudor y de la salud, ¿de qué se alborotava el médico?, ¿por qué desaucia a la enferma?, ¿y para qué raparla la cabeça, ponerla defensivos y echarla ventosas?
>
> Ya lo entendemos, dixo Fadrique y os reýs con mucha razón. Mas ¿sabéys qué me parece? Que el médico era el que desatinava, y que a él le avían de echar las ventosas, rapar la cabeça y poner defensivos.
>
> Está muy bien dicho, dixo Ugo, muerto de risa.

Las críticas a los médicos van en contra de la autoría de López Pinciano, que era médico. Quien hizo duras y repetidas críticas a los médicos fue Vives, por ejemplo en su diálogo *Sapiens*, pág. 869:

> Pero ahora dicen que no se diferencian en nada de los verdugos, a los que está permitido y es necesario que maten impunemente, así como recibir su salario cuando han matado

y lo mismo se hace en el *Quijote*, II, 47, pág. 1100:

> Y vuelvo a decir que se me vaya Pedro Recio de aquí: si no, tomaré esta silla donde estoy sentado y se la estrellaré en la cabeza, y pídanmelo en residencia, que yo me descargaré con decir que hice servicio a Dios en matar a un mal médico, verdugo de la república.

Pueden verse más textos en *El verdadero autor*, págs. 357-358.

6. Las armas y las letras

A la debatida cuestión de la primacía de las armas o las letras se hace referencia en I, págs. 160-161:

> [...] os tengo de preguntar si Tulio puso essas artes por el orden que dicho avéys, porque veo una questión muy reñida entre las armas y las letras.

En el *Quijote* hay un capítulo dedicado a este debate; es el 38 de la primera parte, titulado: «Que trata del curioso discurso que hizo don Quijote de las armas y las letras».

7. Un cuento anticlerical

En boca de Ugo es puesto el siguiente cuento, III, págs. 65-66:

> Reprehendía un prior a un su súbdito y nuevo predicador que en un sermón de las vírgenes avía estado demasiadamente virginal, porque hizo en él muchos apóstrofes a ellas, diziendo que las amava, y las quería, y que de ellas era muy devoto, y que desseava vivir y morir con ellas y cosas desta manera, dichas más con simplicidad que con deshonesto celo. Mas no bastó su buena voluntad a que los oyentes no murmurassen, y la murmuración no viniesse a las orejas del prelado, el qual dixo después al predicador que, de allí adelante mirasse cómo hablava en aquella materia, y le dió las razones. El predicador se indignó de verse reprehendido y dixo colérico: «Pues bien, padre nuestro, ¿ay más que dezir? Digo otra vez que amo a las vírgenes y que vírgenes las quiero». El padre superior respondió con mucha flema: «Yo también, mas no las pido a voces y en el púlpito».

Este cuento se adecua mejor a la primera mitad del siglo XVI que al final, cuando había menos libertad. De hecho, Vives criticó con frecuencia las costumbres de los clérigos.

8. Las clases sociales en Roma y en España

En un largo pasaje se describen las clases sociales y sus características en Roma y en España, II, págs. 165-166:

> En tres órdenes repartió la romana República a su pueblo, imitando a los buenos repúblicos griegos. Al un orden llamó patricio, por el qual eran entendidos los magistrados, cónsules y senadores y los que tenían debaxo de su mandato a la república toda y en ella exercitavan la arte que manda y domina, dicha imperatoria. A este orden o estado de gente, que fue el más alto, otro estava opuesto, el qual era dicho el estado plebeyo; tenía éste a los mechánicos todos y a los jornaleros, y, al fin, a los hombres que con sus braços sustentavan su vida; entre éstos y aquéllos mediava el orden equestre, que era como participio o partícipe de ambos, el qual, ni tan alto se alcança como el patricio, ni tan baxo inclinava como el contrario mechánico. Si a nuestra república española lo queremos aplicar, diremos que el estado patricio es el de la gente más granada y noble, como son títulos, y aun algunas casas que de muchos atrás tienen, sin título, mucho lustre y nobleza; y será el estado plebeyo el mismo que acerca de los romanos y griegos; en el mediano no querría poner exemplo por no ser odioso, mas no seré, que, por poner exemplo de algunos, no pongo ni quito a todos; digo que el estado medio ocupan los hidalgos que viven de su renta breve, y los ciudadanos y escuderos

> dichos, y los hombres de letras y armas constituýdos en dignidad; digo, en las letras, los grados, y, en las armas, los oficios, como son capitanes, alférez, sargentos, que los maestres de campo ya tocan el estado más alto.

Desde luego, al autor de la *Philosophía* le gustaba mucho la historia, ya que este excursus no era necesario para el desarrollo de la obra. Véase el apartado «Un autor historiador».

9. Un ejemplo de América

En relación con la necesidad de estudios básicos, se pone un ejemplo tomado de la agricultura americana, III, pág. 257:

> El primero de los quales contiene la necessidad de los estudios menores para que los mayores crezcan con moderación y no arrojen el tallo tan vicioso, que pierdan del todo el fruto, como acontece en algunas partes de las Indias de Occidente, a do, por el mucho vicio de la tierra, el trigo se resuelve en larga caña y del todo pierde el fruto.

Vives fue muy aficionado a todo lo relacionado con América y, de hecho, en casi todas sus obras hace referencias a las tierras recién descubiertas. Hasta tal punto es así, que incluyo esa característica entre las de su estilo, cfr. *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*, págs. 47-48.

10. Las mujeres han de estar sometidas a los maridos

A pesar de que el objetivo de la *Philosophía* es tratar de teoría literaria, en un pasaje se discute sobre el matrimonio y se expresa la idea del enunciado, aunque con matices, I, pág. 114:

> [...] que, aunque las mugeres han de ser súbditas a sus maridos, no absolutamente, sino en cierta forma y ciertos casos; porque, como dize Aristóteles, en sus Éthicos: «La casa de casado ha de ser qual la Aristocracia y República, adonde los buenos mandan a vezes, y es menester que, en cosas, mande el hombre, y, en cosas, dé su vez a la muger».

Vives expuso esa idea en *De institutione feminae christianae*, pág. 221:

> No solo las costumbres de nuestros antepasados y las instituciones, sino todas las leyes divinas y humanas e incluso la misma naturaleza proclaman que la mujer debe estar sometida al marido y obedecerle. En todas las especies animales las hembras obedecen a los machos.

En el *Quijote* aparece en boca de la mujer de Sancho, II, 5, pág. 731:

> [...] que con esta carga nacemos las mujeres, de estar obedientes a los maridos.

También está en el *Diálogo de doctrina christiana*, pág. 532:

> También pertenece a este mandamiento enseñar en qué manera las mugeres deven ser subjectas a sus maridos.

11. El juego de la «primera»

Este juego de cartas es utilizado por Ugo para una comparación, I, págs. 49-50:

> Aquí calló Fadrique por espacio, y Ugo dize: Como jugador de primera que, teniendo buen juego, da a los compañeros mano, se va entreteniendo y dilatando el dar las cartas, esperando algún reboltoso que reenbide, assí Fadrique parece estar esperando quien le pregunte algo deste juego fantástico.

Aparece en los *Preliminares* del *Quijote*, pág. 23:

> No indiscretos hieroglí–
> estampas en el escu–,
> que, cuando es todo figu–,
> con ruines puntos se envi–.

En la edición de Rico se anota: «En el juego de la primera o quínolas, las *figuras* (sota, caballo y rey) eran los naipes de menor valor, de modo que envidar ('hacer envite, llevar la partida adelante, apostar') no teniendo estos suponía hacerlo con ruines puntos, con malas cartas, en un farol destinado a fracasar».

Se trata de un juego de origen español que se extendió a Italia e Inglaterra. Dentro del *corpus* «shakesperiano» es mencionado dos veces, como en *Henry VIII*, III, 1, pág. 604:

> [...] y le he dejado jugando a la primera con el duque de Súffolk [and left him at primero].

IX. Personajes y hechos históricos

Con excepción del destinatario de la obra (Hans de Khevenhüller) y de Felipe II, los personajes y los hechos históricos mencionados en la *Philosophía* son anteriores

o contemporáneos de Vives. Llama la atención que no se haga referencia a ningún hecho posterior.

1. Don Pelayo

Del iniciador de la Reconquista se hace un gran elogio, III, págs. 168-169:

> [...] al infante don Pelayo, cuya historia tiene todas las calidades que deve tener la que ha de dar materia a la heroyca: primeramente fue admirable por el varón admirable, el qual, desde un agujero, hizo tanto, que echó de la Asturia a la potestad de Ulido, rey de la Arabia y África y de España, y aun algunos dizen que el dicho infante conquistó y se hizo rey del reyno de León.

2. Fernando III el Santo

Fernando III el Santo es mencionado en III, pág. 168:

> [...] porque si uno hiziesse una épica del rey don Fernando el Sancto y dixesse en ella que el dios Iúpiter y Mercurio y los demás entraron en concilio, no será creýdo, antes devría ser reýdo.

3. Juan II

El rey Juan II es mencionado cinco veces, como en II, pág. 176:

> [...] del tiempo del rey don Iuan el segundo a este nuestro, no son ciento y cinquentas años cumplidos, y estos son muy pocos para tan grande mudança en la materia de que hablamos.

Vives recordó la protección de los poetas por parte de Juan II en *Bucolicarum Vergilii interpretatio, potissimum allegorica*, pág. 59:

> [...] pues este arte [la poesía] no gozava de estima alguna y en los tiempos de Augusto había comenzado a merecer honor, porque le gustaba al príncipe, como en España la poesía en lengua vernácula, en la época del rey de Castilla Juan II.

4. Un criado de Fernando el Católico y Vasco Fernández

En la toma de Granada esos personajes protagonizaron la siguiente anécdota, II, págs. 48-49:

> Y argumento del contrario, como el dicho de Vasco Fernández, portugués, y de un criado del Rey Católico, y fue que, en la guerra de Granada, Vasco Fernández fue con su cavallo corriendo, y, entrando en Granada, clavó con su puñal un escrito en una puerta, el qual dezía: «Aquí llegó Vasco Fernández». El ya dicho criado del Rey tomó otro cavallo y, aviendo entrado en Granada más adelante, clavó otro escrito que dezía: «Aquí no llegó Vasco Fernández».

5. El cardenal Cisneros

Del cardenal Cisneros también se cuenta una anécdota, III, págs. 47-48:

> Del argumento de menor a mayor exemplo el cuento que se dize entre el Cardenal Fray Francisco Ximénez y un litigante, el qual tenía un pleito ante el Vicario de Alcalá, y, sospechando que estava inclinado a la parte contraria, pidió al Cardenal diesse un otro Juez con el Vicario para que mejor se declarasse su justicia. El Arçobispo le dixo que de adónde quería que le traxesse Acompañado a su Vicario, y esto, con un poco de cólera. El litigante dixo: «Señor, de Madrid se puede traer». Y, luego, con más cólera le dixo el Cardenal assí: «¿Qué hombre puede aver en Madrid que pueda ser Acompañado de mi Juez?» Aquí el litigante se encolerizó y dixo: «¡Cuerpo de Dios conmigo! ¿Pudo dar Tordelaguna a un hombre para Arçobispo de Toledo, y Madrid no puede darle para Acompañado, del Vicario de Alcalá?»

6. Diego de Mendoza

De este personaje se cuenta la siguiente anécdota, III, pág. 40:

> Y del disímil, como lo dixo don Diego de Mendoza de un cardenal Legado al Emperador, el qual Cardenal era muy pequeño y muy gordo, y dixo don Diego: "que más parecía chichón que cardenal".

Creo que este don Diego de Mendoza es el almirante, natural de Guadix, que murió en Argentina en 1536. José María González Ochoa da de él los siguientes datos en el *Diccionario Biográfico Español*, XXXIV: «Miembro de una de las más ilustres familias nobiliarias de Castilla, bisnieto del I duque del Infantado. Muy cercano a la corte de Carlos I, militar de carrera, participó en varias de las guerras europeas y contra los turcos del Emperador». Con esos datos concuerda la anécdota contada en relación con la corte de Carlos V.

7. Hans de Khevenhüller de Aichelberg

La obra está dedicada:

> Al conde Ihoanes de Kevenhiler de Aichelberg.

El conde de Khevenhüller (1538-1606) fue natural de Austria. Sus contactos con España empezaron en 1560, representando a Fernando I. En 1573 fue nombrado embajador imperial en Madrid, donde permaneció treinta y tres años. De él se ha conservado un *Diario* y una extensa correspondencia, en los que analiza la vida de España en tiempos de Felipe II y de Felipe III. De acuerdo con mi propuesta de autoría de la *Philosophía*, la dedicatoria pudo estar motivada por su relación con Fadrique Furió Ceriol, quien sirvió a Felipe II como gentilhombre.

8. Felipe II

Felipe II aparece dos veces, como en I, págs. 96-97:

> Fadrique respondió: Yo como su pan, como gentil hombre del rey Philippo segundo.

La referencia a Felipe II, posterior a Vives, puede ser una interpolación, aprovechando la intervención del valenciano Fadrique.

9. La victoria de Aljubarrota

Hay una referencia a la batalla de Aljubarrota, III, pág. 49:

> Y del diverso, el dicho del predicador portugués en el sermón de la victoria de Aljuvarrota, el qual, estando en la narración de la postura de los esquadrones. dixo: «Estavan los christianos de la una parte del río, y los castellanos, de la otra».

10. Una referencia a la guerra de las Comunidades

Aunque no es citada por su nombre, hay una referencia clara a la guerra de las Comunidades, I, págs. 174-175:

> Pregunto, señores compañeros, y especialmente a vos, señor Pinciano: Si contra un rey justo, un pueblo injusto se rebelasse y le negasse la debida y justa obediencia, pregunto, digo, si el tal rey podría armar justamente sus

> esquadrones contra tal pueblo y de nuevo ponelle el yugo acostumbrado. Sí, dixo el Pinciano, y aun castigar a los culpados gravemente por perturbadores de la paz. Fadrique dixo: Mirad lo que dezís, que este rey, al tiempo de armar sus esquadrones, ha de poner su tierra en inquietud y desassossiego que la gente de guerra causará a la tierra por do[n]de caminare. No importa, dixo el Pinciano, que mayor es el provecho que el daño; y essa es una perturbación que passa en breve, y que, por causa de la paz común, es bien se resciba; porque si un pueblo se rebela y no se debela, otro, y otro y los demás harán lo mismo, y, después, arderá toda la tierra en guerra con la falta de la cabeça suprema y del regimiento conveniente.

Todos los detalles de este pasaje coinciden con los que realmente tuvieron lugar en dicho levantamiento, incluidos los graves castigos ordenados por Carlos V. A Vives, por su cercanía al Emperador, le afectó mucho ese terrible episodio de la historia de España, pues se refirió a él en dos de sus obras. En *De Europae dissidiis et Republica*, pág. 61:

> Mientras Carlos vuelve desde España a Alemania para tomar posesión del imperio, se produjeron levantamientos en España, de la plebe contra la nobleza, de unas ciudades contra otras

y en *De concordia et discordia*, pág. 188:

> Cuando en Lacedemonia se anunció que Olinto había sido destruida por Filipo, Agesípolis, hijo de Cleómbroto, añadió: pero nunca constituirá él una ciudad así, dando a entender, sin duda, que Filipo no debía ser considerado inmediatamente grande o poderoso por haber destruido Olinto, bien edificada y organizada, si no si era capaz de fundar otra ciudad semejante a aquélla en edificios y leyes, pues echar abajo la organización de una ciudad y destruirla puede hacerlo un sedicioso, panadero o marino, de la escoria del vulgo, como se puso de manifiesto en los recientes motines de España; pero fundarla, levantarla, construirla y organizarla es propio precisamente de un hombre grande y extraordinario.

Como se puede comprobar, la interpretación de las Comunidades en estos textos es la misma que en el de la *Philosophía*.

X. Refranes, expresiones y léxico

1. Estima de los refranes

La alta estima de los refranes queda reflejada en I, pág. 52:

> Y dezir que la imaginación no haze caso, es contra los refranes, a los quales, no sin causa, agudamente el portugués llama evangelios pequeños.

Vives tenía esa misma estima, como lo pone de manifiesto en *De disciplinis*, I, pág. 31:

> A esto mismo hacen referencia los proverbios y sentencias y todo lo que se fue recogiendo por el cuidado de algunos y que se conservó en el pueblo del mismo modo que unas riquezas públicas en un tesoro común.

Esa estima queda reforzada porque, en principio, las obras de Vives no parecen adecuadas para introducir refranes, como también se introducen en la *Philosophía*.

2. *Un clavo saca otro clavo*

Este refrán aparece en una formulación distinta a la habitual, II, pág. 314:

> ¿Por ventura es esta acción de clavo que, con uno, se saca el otro, o de sacamolero que, con un dolor, quita otro?

Es el refrán preferido por Vives, pues se sirvió de él nada menos que cuatro veces; dos en *De anima et vita*, pág. 250:

> [...] como dicen que un clavo saca otro clavo

en pág. 354:

> [...] también aquí un clavo saca otro clavo

en *De concordia et discordia*, pág. 174:

> [...] porque la admiración ante sucesos anteriores es arrancada por otros más importantes que siguen como un clavo por otro clavo

y en el *Epistolario*, pág. 554:

> Pero no sé, si al oír la muerte de Dixar, marido de mi tía, un clavo sacó otro clavo.

3. *Pobreza no es vileza*

Es aplicado a la poesía, I, pág. 155:

> Fadrique dixo: Mas, tornando otra vez a la estimación y vileza de las artes, digo que en la Poética se cumple el refrán que dize: "Pobreza no es vileza".

El pensamiento se adecua muy bien al de Vives.

4. *A la conseja, el lobo*

Para significar el deseo de saber es utilizado este refrán, I, pág. 193:

> A la conseja, el lobo.

Es recogido por Luis Martínez Kleiser bajo la forma: «El lobo está en la conseja».

5. *No sabe quién fue su abuelo*

Al tratar de la nobleza, se utiliza un proverbio latino, I, pág. 120:

> [...] de donde nació el proverbio latino: "no sabe quién fue su padre"; assí dezían los latinos para significar a un hombre innoble y escuro.

6. *Cada uno cuenta de la feria como le va en ella*

Este divulgado refrán es aplicado a las distintas opiniones, I, pág. 247:

> Cada uno, dixo Ugo, cuenta de la feria como le va en ella.

7. A tuerto y a derecho

Esta expresión es considerada refrán en la obra, I, pág. 21:

> [...] a tuerto y a derecho, como dize el refrán.

Aparece en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, pág. 482:

> Si ambicioso, todos, a tuerto o a derecho, procurarán de acrescentarse.

8. *Por evitar prolixidad*

Esta expresión es usada en I, pág. 232:

> [...] acerca de la qual, por evitar prolixidad, digo [...].

En la misma forma aparece en el *Lazarillo*, pág. 91:

> Y, por evitar prolijidad, desta manera estuvimos ocho o diez días

y con variante en pág. 37:

> Mas, por no ser prolijo, dejo de contar muchas cosas.

En esta forma es usada por Vives en *Praefatio in Georgica Vergilii*, pág. 549:

> Mas por no ser más prolijo de la cuenta [...].

También está presente en el *Quijote*, III, pág. 112:

> Otras muchas curiosidades de enigmas y cifras había en los arcos, que, por evitar prolijidad y no hacer a nuestro propósito, se dejan.

9. *De espacio*

Tiene el significado de "con tranquilidad" y aparece tres veces, como en I, pág. 96:

> [...] que no es este lugar de tratar estas cosas largas tan de espacio como esso.

Es usada en el *Lazarillo*, pág. 81:

> Y vísteme muy a su placer, de espacio

y en otras obras que atribuyo a Vives. Véase mi *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*, págs. 268-269. También está presente en el *Quijote*, I, 44, pág. 562:

> Límpiose el mozo los soñolientos ojos y miró de espacio al que le tenía asido

y en III, pág. 322:

> [...] y viendo Sancho que el caballero de la carroza se la estaba mirando de espacio [...].

10. *Cosa no oýda ni vista*

Para que la imitación de los poetas sea más deleitosa y admirable conviene que sea de cosa no oída ni vista, II, pág. 58:

> [...] mas quando es de cosa no oýda ni vista, admira mucho más y deleyta.

Por eso empieza así el *Lazarillo*, pág. 3:

> Yo por bien tengo que cosas tan señaladas, y por ventura nunca oídas ni vistas, vengan a noticia de muchos.

Y en el *Quijote*, III, es usada cuatro veces, como en pág. 18:

> [...] que a vuesa merced le pareciera una de las más extrañas y peligrosas aventuras que en sus libros de caballerías había oído ni visto.

11. *Un no sé qué*

El autor no define algo que deleita en la épica sin el fin trágico, III, pág. 156:

> Confiesso un no sé qué en la épica más, y que, generalmente, tiene deleyte sin el fin trágico.

La expresión es usada en el *Lazarillo*, pág. 132:

> Mas malas lenguas, que nunca faltaron ni faltarán, no nos dejan vivir diciendo no sé qué y sí sé qué de que veen a mi mujer irle a hacer la cama y guisalle de comer.

12. *Assí es la verdad*

Esta expresión aparece cuatro veces, como en II, pág. 164:

> Assí es la verdad, dixo Fadrique.

Es una verdadera muletilla en los diálogos que atribuyo a Vives. Así, en el *Diálogo de Mercurio y Carón* es utilizada treinta y siete veces, en el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* veintidós, en el *Diálogo de doctrina christiana* treinta y ocho, en el *Diálogo de la lengua* veinte. Pongo solo un ejemplo del de Roma, pág. 195:

> Así es la verdad; mil veces la[s] leíamos allí por nuestro pasatiempo.

También es frecuente en las *Novelas ejemplares*, por ejemplo en *La ilustre fregona*, II, pág. 155:

> –Así es la verdad –replicó el otro.

13. *Quitarse antes el bonete*

El quitarse antes el bonete era una manifestación de honrar a alguien, I, pág. 102:

> [...] que si por la honra entendéys el honrarme los hombres, porque, o me den su mano derecha, o me quiten antes el bonete, digo que querría más la felicidad del Pinciano que la de Ugo.

En el *Lazarillo* el escudero abandonó su tierra por no quitarse antes el bonete, págs. 98-99:

> [...] había dejado su tierra no más de por no quitar el bonete a un caballero su vecino.
>
> Señor –dije yo–, si él era lo que decís, y tenías más que vós, ¿no errábades en no quitárselo primero, pues decís que él también os lo quitaba?

14. *Gusto del paladar*

Al tratar de la felicidad, se dan varias opciones, I, pág. 25:

> [...] o le ponían en el dinero, o en la honra, o en el gusto del paladar.

La expresión «gusto del paladar» es traducción de la expresión latina «ex palati sententia», que solamente es utilizada por Vives. Es una creación analógica de la expresión «ex animi sententia» («a gusto de nuestro ánimo»). Vives la utilizó en *Linguae latinae exercitatio* (doy el texto latino y traducción de la edición de Mª Pilar García Ruiz, págs. 150-151):

> Nos non edimus ex animi sententia sed ex palati sententia.
>
> (Nosotros no comemos a gusto de nuestro ánimo, sino a gusto del paladar).

La expresión latina es creación de Vives y la española, según el CORDE, solo aparece en *Los coloquios matrimoniales* y en la *Philosophía antigua poética*, lo que apunta a una autoría de Vives. En el siglo XVI yo puedo añadir la aparición en *El Scholásico*, que he atribuido a Vives en mi trabajo «Principales ideas pedagógicas en *El Scholástico* de Luis Vives». En mi opinión, la utilización de esta expresión, extraordinariamente rara, constituye un argumento de mucha fuerza probatoria en favor de Vives.

15. *A su sabor*

Es usada esta expresión en III, pág. 10:

> Los tres combidados comieron muy a su sabor.

Es frecuente en las obras que atribuyo a Vives, por ejemplo en *Quijote*, I, 38, pág. 488:

> [...] que bien puede medir en la tierra los pies que quisiere y revolverse en ella a su sabor.

16. *Todos tres*

Es usada esta expresión cuatro veces, como en II, pág. 182:

> Y, por el consiguiente, ¿debe ser reprehendido el que usó de todos tres [...]?

Es frecuente en las obras que atribuyo a Vives, por ejemplo en el *Lazarillo*, pág. 134:

> Y así quedamos todos tres bien conformes.

Pueden verse más ejemplos en mi *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*, págs. 278-279.

17. *¡Válame Dios!*

Aparece en III, pág. 52:

> [...] y la mujer luego exclamó diziendo: "¡Válame Dios!"

Es frecuente en los diálogos que atribuyo a Vives, por ejemplo en el *Diálogo de doctrina christiana*, pág. 85:

> ¡Válame Dios!

y en las *Novelas ejemplares*, por ejemplo en *La Gitanilla*, I, pág. 110:

> –Válame, Dios– respondió Preciosa.

18. Diminutivos en *–ico*

Son escasos los diminutivos en la *Philosophía*, entre ellos uno en *–ico*, III, pág. 50:

> [...] de un hombre menudico, que parecía passa de Corintho.

Estos diminutivos son los más frecuentes en las obras que atribuyo a Vives, por ejemplo en el *Lazarillo*, pág. 18:

> [...] noté aquella palabra de mi hermanico.

19. Diminutivos en *–eta*

También aparece un diminutivo en *–eta*, III, pág. 50:

> [...] un hombre delgado, chico y moreno, que parecía evilleta de cobre.

Este tipo es frecuente en Valencia. En el *Lazarillo* hay dos, como en pág. 51:

> [...] luego me quitaba la concheta y la ponía sobre el altar.

20. Sustancias

El sustantivo *sustancias* tiene el raro significado de "riquezas", I, pág. 16:

> [...] al rico todo le ríe, todo le respeta y reverencia. Feliz y bienaventurado es solo el que tiene paz en sus substancias y que pacíficamente goza la plata y el oro.

Con ese significado empleó Vives el término latino *substantia* en *De concordia et discordia*, pág. 89:

> Todo lo que poseemos, casas, campos, siervos, mobiliario, vestidos, dinero, no sólo lo hemos hecho nuestro, sino que lo hemos identificado con nosotros mismos, esto es, nuestra substancia, así, en efecto, la llamamos en latín siguiendo a los griegos, que la llamaron *usía*.

Como ese significado es muy raro, la concordancia en su empleo tiene alto valor probatorio.

21. Chaza

Este raro término, propio del juego de pelota, es usado por Fadrique, I, pág. 186:

> [...] y quédese aquí la chaza hecha; que otro día, Dios adelante, se acabará este juego.

Aparece en el *Lazarillo*, pág. 29:

> Y ansí buscaba conveniente tiempo para rehacer, no la chaza, sino la endiablada falta que el mal ciego me faltaba.

Para la autoría del *Lazarillo* se puede ver mi libro *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*.

22. Gazafatón

El raro término *gazafatón* es utilizado en II, págs. 122-123:

> [...] assí como el gramático enseña a hablar llana y convenientemente, sin gazafatón, como dizen [...].

Aparece en el *Diálogo de la lengua*, pág. 24:

> [...] *gaçafatón* por cosa mal dicha

y en *La ilustre fregona*. Véase el apartado de esta obra.

23. Gerigonça

Con el significado de "algo difícil de entender" es utilizado este raro término dos veces, por ejemplo en II, pág. 110:

> Esso pido, dixo el Pinciano, porque no acabo de entender esta gerigonça.

Aparece en el *Lazarillo* aplicado al lenguaje de los ciegos, pág. 23:

> Comenzamos nuestro camino, y en pocos días me mostró gerigonza

24. Poderoso

Tiene el significado de "capaz de", III, pág. 41:

> [...] yo no soy mío ni poderoso para resistir la risa.

Es un latinismo tomado del latín *potens*. Con el mismo significado aparece en el *Quijote*, I, 28, pág. 355:

> [...] y, así, no fui poderosa de dar voces.

25. Momento

Es usado con el significado de "importancia" en III, pág. 35:

> [...] y, visto que el daño no era de momento [...].

Es un latinismo. Aparece en el Prólogo del *Quijote*, pág. 13:

> ¿Cómo es posible que cosas de tan poco momento [...]?

26. Uno

Con el significado de "uno solo" es usado el indefinido *uno*, II, pág. 112:

> Si digamos oración, lenguaje o plática poética, todo es uno.

Es un latinismo frecuente en las obras que atribuyo a Vives, por ejemplo en *Quijote*, I, 46, pág. 588:

> [...] la cual se acabará cuando el furibundo león manchado con la blanca paloma tobosina yoguieren en uno.

27. Gentil

Con el significado de "gracioso", "elegante", es utilizado el adjetivo *gentil* en II, pág. 50:

> ¿Qué es esso? ¡O, qué gentil remedio!

En el *Lazarillo* aparece cuatro veces, por ejemplo en pág. 82:

> [...] haciendo con él y con la cabeza muy gentiles meneos [...]. Y súbese por la calle arriba con tan gentil semblante y continente

y en el *Quijote* seis, como en I, 3, pág. 65:

> [...] y tras él, con su mesma espada, un gentil espaldarazo.

XI. Recursos retóricos

A pesar de ser una obra de carácter científico, en la *Philosophía* se potencian los recursos retóricos, a los que Vives fue muy aficionado, como buen maestro de retórica.

1. Derivación

En II, pág. 350:

> [...] avéys tocado una questión no nueva, y una dificultad de otros dificultada

y en II, págs. 326-327:

> Yo no entiendo por imitación de mejores mejoría en las costumbres.

2. Poliptoton

En II, pág. 344:

> [...] las quales palabras artificiosas hizieron artificioso el género de muerte que de suyo no lo era.

3. Poliptoton y derivación

En III, págs. 10-11:

> [...] y ella me mirava de la manera que una donzella honesta honestamente puede mirar a un hombre que la mira con ojos de casamiento.

4. Similicadencia

En I, pág. 223:

> [...] antes se deve dezir furor de vino, que no divino.

5. Largas enumeraciones

Encontramos en ejemplo significativo en II, pág. 167:

> Y assí quiera dezir vuestro adron crecido, lleno, maduro, gruesso, aumentado, robusto, grande, firme, ancho, perfecto, mucho, copioso, abundante.

Conclusión

La *Philosophía* es una obra extraordinariamente rica en ideas, no solo literarias (que constituyen el núcleo central) sino también lingüísticas, filosófico-morales, psicológicas, teológico-espirituales, pacifistas, históricas, pedagógicas, de preocupación por los pobres, retóricas, de interés por los refranes etc. Todo eso exige a un autor de amplísimos conocimientos y de un gran dominio de los autores grecolatinos, italianos y españoles. Ese conjunto aparece expuesto en un magnífico estilo literario, que da a una materia de suyo árida un encanto y atractivo singulares. Todas esas condiciones las cumple y en grado de excelencia Luis Vives.

Novelas ejemplares

Presentación: reconocimiento a Alban K. Forcione y Francisco Márquez Villanueva o Erasmo como inspirador

Al comienzo del estudio del *Persiles*, hice un homenaje de agradecimiento a Américo Castro y, ahora, quiero hacerlo a otros dos insignes cervantistas: Forcione y Márquez Villanueva. Al primero, porque sus libros *Cervantes and the Humanist Vision. A Study of Four «Exemplary novels»* (1982) y *Cervantes and the Mistery of Lawlessness: A Study of «El casamiento engañoso y el Coloquio de los perros»* (1984) me han servido, por encima de toda la numerosa bibliografía, para configurar y confirmar mi tesis. De especial interés me ha resultado su captación de la influencia de Erasmo en las *Novelas ejemplares*, así como la relevancia que da a la filosofía que subyace en esas obritas maestras. Esa dependencia de Erasmo no se limita a las obras más conocidas del holandés, como la *Stultitiae laus* o el *Enchiridion militis chrtistiani*, sino que Forcione establece relaciones con la mayor parte de sus obras, como *Adagia*, *Antibarbari*, *Ciceronianus*, *Colloquia*, *De conscribendis epistolis*, *De libero arbitrio*, *De pueris instituendis*, *De ratione studii*, *Dilucida et pia explanatio symboli*, *Disputatio de Taedio et pavore Christi*, *Ecclesiastes sive concionator evangelicus*, *Enarratio in primum psalmum*, *Encomium matrimonii*, *Institutio christiani matrimonii*, *Institutio principis christiani*, *Lingua*, *Opus epistolarum*, *Paraclesis ad philosophiae christianae studium*, *Paraphrases in Novum Testamentum*, *Querela pacis*. Bien se puede decir que Forcione en sus estudios sobre las *Novelas ejemplares* pone en juego prácticamente toda la obra de Erasmo, que estaba en los Índices inquisitoriales y apenas había sido traducida al español. Estas dos circunstancias hacen imposible el hecho de que Cervantes pudiera conocerlas. También cita Forcione con frecuencia a Vives en algunas de sus obras, como *De anima et vita*, *De concordia et discordia in humano genere*, *De disciplinis*, *De veritate fidei christianae*, *Fabula de homine*, *In suum sapientem praelectio*, *Institutio feminae christianae*, *Introductio ad sapientiam*.

Que Forcione está en la dirección correcta es confirmado por F. Márquez Villanueva en su comentario de las aportaciones de Forcione bajo el título de «Erasmo y Cervantes, una vez más» (1984), recogido en *Trabajos y días cervantinos* (1995), por donde cito. Reproduciré algunos de los pasajes más significativos para ilustrar la vigencia de la tesis defendida por Forcione. Tras aludir al necesario hito de *El pensamiento de Cervantes*, se refeiere a Forcione como continuador y perfeccionador de A. Castro[191]: «Han pasado los años y un excelente libro de Alban K. Forcione, *Cervantes and the Humanist Vision: A Study of Four Exemplary Novels* (Princeton, Princeton University Press, 1982) viene hoy a ocuparse de los mismos problemas. Lo hace armado con el arsenal de la explosión de conocimientos, de los recientes avances en materia de teoría literaria y, muy en especial, de un agudo espíritu revisionista. Y es, confesadamente, un libro "de tesis", y de tesis bien defendida. Las *Novelas ejemplares* se acreditan como una de las máximas contribuciones españolas al acervo del humanismo cristiano». Al comentar las dos versiones de *El celoso extremeño*, precisa Márquez Villanueva[192]: «El manuscrito de Porras de la Cámara, que finaliza en un panorama de "desolación" (p. 83), da paso a un planteamiento que incorpora de lleno el optimismo de Erasmo y de Vives sobre la inviolable libertad humana, con el triunfo del albedrío sobre el sexo». Ahí tenemos unidos a los dos grandes humanistas ante el problema filosófico-teológico de la libertad. En definitiva, para Márquez Villanueva[193] «El libro de F. supone indisputablemente un gran avance en lo relativo a ideas de conjunto sobre el *pensamiento de Cervantes*. Viene a satisfacer así una necesidad, ampliamente sentida en las filas de la crítica, de poner al día y aun de rectificar las tesis de Américo Castro acerca del humanismo cristiano (trabajos parciales de Bataillon, Vilanova, Avalle Arce, etc.). También de ampliarlas en nuevos sentidos, y el mismo autor de estas páginas señaló en su día la necesidad de incorporar los *Coloquios* al catálogo de las más decisivas lecturas cervantinas».

También es confirmada la buena dirección de los estudios de Forcione por Michael Nerlich, ya desde el título mismo de su ensayo introductorio al importante volumen colectivo *Cervantes's «Exemplary Novels» and the Adventure of Writing* (1989). En efecto, en su «Introduction: Juan Andrés to Alban Forcione. On the Critical Reception of the *Novelas ejemplares*», Nerlich pone de relieve la importancia de las interpretaciones de Forcione. En relación con el erasmismo, de forma parecida a Márquez Villanueva, afirma[194]: «Brevemente, la investigación sobre el asunto de Cervantes en cuanto seguidor de Erasmo, que empieza con Castro e incluye a Marcel Bataillon y Alban K. Forcione, no solamente ha confirmado por completo las primeras aproximaciones de Castro, sino que las ha sobrepasado con mucho». También resalta Nerlich la interpretación filosófica

[191] F. Márquez Villanueva, «Erasmo y Cervantes, una vez más», págs. 59-60.

[192] F. Márquez Villanueva, «Erasmo y Cervantes, una vez más», pág. 61.

[193] F. Márquez Villanueva, «Erasmo y Cervantes, una vez más», págs. 70-71.

[194] M. Nerlich, «Introduction: Juan Andrés to Alban Forcione. On the Critical Reception of the *Novelas ejemplares*», pág. 14.

que hace Forcione[195]: «Brevemente, Cervantes resuelve de forma natural los problemas teórico-literarios dentro de la específica configuración artística de sus materiales, y el hecho de que él hace eso puede ser deducido de sus obras, cuya dimensión filosófica nos ha descubierto Forcione de forma magnífica, estableciendo, sobre todo en su *Humanist Vision*, definitivamente documentalmente el supuesto pensamiento dicotómico de Cervantes».

Este acuerdo de dos reconocidas autoridades «cervantinas», como Márquez Villanueva y M. Nerlich, sobre las aportaciones de Forcione me lleva al convencimiento de que he elegido bien al guía de mis propias investigaciones.

Para la demostración de mi tesis sobre la autoría de las *Novelas ejemplares* son fundamentales *La gitanilla*, *El licenciado Vidriera* y *El coloquio de los perros*, pero estudio toda la colección porque en todas se encuentran aspectos significativos.

Introducción

Estudio aquí los problemas suscitados por el *Prólogo al lector*.

1. Novelas ejemplares

En el *Prólogo* se explica el motivo para usar el adjetivo «ejemplares», I, pág. 52:

> Helas dado nombre de *ejemplares*; y si bien lo miras, no hay ninguna de quien no se pueda sacar algún ejemplo provechoso; y si no fuera por alargar este sujeto, quizá te mostrara el sabroso y honesto fruto que se podría sacar, así de todas juntas, como de cada una de por sí.

A la ejemplaridad en estas novelas se han dedicado excelentes trabajos, como los de Américo Castro «La ejemplaridad de las Novelas ejemplares» y el de Peter N. Dunn «Las Novelas ejemplares». Por mi parte, me voy a fijar solamente en algunos aspectos menos estudiados. En primer lugar la frase «se pueda sacar algún ejemplo provechoso» me trae a la memoria la del *Lazarillo* «pudiendo sacar della algún fructo» (pág. 5). Es claro, pues, que la intención moralizante del autor está presente en las dos obras.

En segundo lugar, la intención moralizadora se aviene mal con la vida de Cervantes, que fue poco moral. No vamos a exigir que entre la vida y los escritos de un autor haya una completa concordancia, pero parece que al menos se puede pedir una mínima correspondencia. Tal circunstancia resulta más chocante si tenemos en cuenta lo que escribió E. C. Riley[196]: «Considerando su obra en conjunto, Cervantes es uno de esos escritores más profundamente morales». En quien hay una completa concordancia

[195] M. Nerlich, «Introduction: Juan Andrés to Alban Forcione. On the Critical Reception of the *Novelas ejemplares*», pág. 17.

[196] E. C. Riley, *Teoría de la novela en Cervantes*, pág. 158.

entre vida y obra es en Juan Luis Vives, destacado, además, en la intención moralizadora de sus escritos.

2. *Horas hay de recreación, donde el afligido espíritu descanse*

La idea de recreación y fortalecimiento del espíritu por medio de la literatura está presente en este pasaje, I, pág. 52:

> Sí, que no siempre se está en los templos; no siempre se ocupan los oratorios; no siempre se asiste a los negocios, por calificados que sean. Horas hay de recreación, donde el afligido espíritu descanse.

En efecto, hay horas para las actividades religiosas, horas para los asuntos públicos y privados y horas para el descanso y reposición del espíritu. Eso mismo es lo que expresó Vives en carta al duque de Béjar, después de narrarle la historieta de «la vida es sueño», pág. 572:

> Me pareció que debía escribirte este relato, porque me consta que te agradan estas fábulas, gracias a las cuales nuestro espíritu se halla mejor dispuesto para la virtud.

¿No es significativo que en ambos textos el protagonista sea el espíritu? Se podían haber empleado otros términos como alma, mente etc.

3. *Yo soy el primero que he novelado en lengua castellana*

Con esas palabras el autor resalta su primacía y originalidad en el arte de novelar en lengua castellana, I, pág. 52:

> A esto se aplicó mi ingenio, por aquí me lleva mi inclinación, y más que me doy a entender, y es así, que yo soy el primero que he novelado en lengua castellana.

Los críticos han discutido sobre si las *Novelas ejemplares* son realmente las primeras en castellano. Así, por ejemplo, Peter N. Dunn menciona[197] algunas anteriores en el tiempo, como *El Abencerraje*, los cuatro cuentos encerrados en *Guzmán de Alfarache*, las narraciones de Timoneda, los *Diálogos de apacible entretenimiento* de Gaspar Lucas Hidalgo, las *Noches de invierno* de Antonio Eslava. Cuando la proclama de primacía

[197] P. N. Dunn, «Las novelas ejemplares», pág. 88.

adquiere plena confirmación es si las *Novelas ejemplares* fueron escritas antes de 1540, que es lo que defiendo.

4. La colección de Francisco Porras de la Cámara

Francisco Porras de la Cámara preparó para entretenimiento del arzobispo de Sevilla Fernando Niño de Guevara una Miscelánea manuscrita de obras, entre las que se encontraban *Rinconete y Cortadillo*, *El celoso extremeño* y *La tía fingida*. Generalmente, la colección de Porras es fechada en 1604, o sea, bastantes años antes de la publicación de las *Novelas ejemplares* (1613). Esto quiere decir que los manuscritos de las novelas eran conocidos, por lo menos en las altas esferas eclesiásticas. No incluimos el estudio de *La tía fingida* porque no hemos encontrado suficientes argumentos para pronunciarnos sobre su debatida autoría.

La Gitanilla

Siguiendo el orden en el que figuran en la colección, empiezo por *La Gitanilla*, que, además de ser la primera, los críticos están de acuerdo en que es la mejor.

En mis estudios de atribución de autoría divido los argumentos en dos grandes grupos: los referentes al contenido, esto es, a estructura, composición, ideas y pensamientos, y los que tratan de aspectos lingüísticos: fraseología, expresiones y léxico. Normalmente, comienzo por los primeros, que, generalmente, son más importantes desde el punto de vista del establecimiento de la autoría. En el presente caso, voy a introducir un primer argumento referente al léxico, por tratarse de un hápax y, por tanto, de especial relevancia para mi propósito.

- El adverbio *lautamente*

Este adverbio aparece en pág. 105:

> Hecho esto, comieron lautamente.

Los autores de ediciones comentadas solamente dan en sus respectivas notas el significado. Sieber: *espléndidamente*, *estupendamente*, y Jorge García López en sus ediciones tanto en Crítica como en la de la RAE *en abundancia*. Prácticamente, repiten la definición del *Diccionario* de la RAE: *estupendamente*, e incluso García López lo empeora, pues no es, exactamente, *en abundancia*, sino *espléndidamente*, que no es lo mismo. Por lo menos, podían haber comentado que es un latinismo, formado a partir del adverbio latino *laute* y del sufijo adverbial castellano *–mente*. Pero se puede profundizar mucho más. Con solo consultar el CORDE y el CREA podían haber comprobado que es la única aparición en la literatura española de todos los tiempos. O sea, se trata nada menos que de un hápax, y eso hay que hacerlo notar. Otro aspecto chocante es que el

latinismo más culto del español sea usado en una obra "cervantina". Pero, ¿es posible que el autor más inculto de los Siglos de Oro, al fin y al cabo un "ingenio lego", usara el latinismo más culto? A mí me parece imposible o, si se quiere suavizar, prácticamente imposible. Pero sigamos con la historia. Si no lo pudo utilizar Cervantes, ¿quién lo pudo utilizar? Para empezar, digamos que el adverbio *laute* es un término raro en latín: en todo el clásico no pasan de diez las apariciones y, por lo que se refiere al medieval y renacentista, no es registrado ni por Niemeyer en *Mediae latinitatis lexicon minus*, ni por Blaise en *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* ni por René Hoven en *Lexique de la prose latine de la Renaissance*. Podemos confirmar que es un término muy raro. Pero ¿no lo empleó nadie durante el Renacimiento? A pesar de que no lo registra René Hoven, sí, efectivamente, fue empleado por Luis Vives. Y ¿dónde lo hizo? Fue en *Linguae latinae exercitatio*, concretamente en el diálogo VII:

> *Nep*.– Vivitiste hic laute?
> *Pis*.– Quid isthuc verbi est, an lavamur? Quotidie manus ac faciem et quidem crebro. Mundities enim corporis et sanitati et ingenio conferit.
> *Nep*.– Non id quaero, sed an edatis et vivatis ex animi vestri sententia [...]

Esta es mi traducción, pág. 18:

> *Nepótulo*.– ¿Vivís aquí espléndidamente?
> *Pisón*.– ¿Qué dices? ¿Si nos lavamos? Todos los días las manos y la cara, y varias veces por cierto, pues la limpieza del cuerpo contribuye a la salud y a la inteligencia.
> *Nepótulo*.– No pregunto eso, sino si coméis y bebéis a vuestro gusto.

Si se leyeran más las obras de Vives, algún comentarista lo habría descubierto, porque en la nota que yo puse a ese pasaje en 1994 comento: «Hay un juego de palabras en latín entre *laute* 'espléndidamente' y *lavamur* 'nos lavamos'; en realidad, se trata de la misma palabra, ya que el participio del verbo *lavo* es *lautus*». Por lo demás, tanto en el texto latino como en el de *La Gitanilla* estamos en el mismo contexto, esto es, el de la comida. También lo volvió a emplear Vives en el diálogo XVIII:

> *Asot*.– Quid tu dicis Tricongio? Quam laute nos heri accepit Brabantus ille!

En mi traducción, (pág. 91):

> *Asoto*.– ¿Qué dices tú, Tricongio? Cuán espléndidamente nos recibió ayer el de Brabante.

Desde luego, está claro que a Vives le gustaba jugar con esa palabra y, por tanto, no es de extrañar que se le escapara en un texto castellano, pues ¿qué otro autor mejor que Vives la pudo emplear?

I. Aspectos del contenido

1. Una obra erasmista

La parte nuclear del amplio y magnífico estudio que Alban K. Forcione[198] dedica a *La Gitanilla* está dedicada a demostrar que es una obra erasmista. Solo de pasada hace referencia a fuentes señaladas con anterioridad, como *El Libro de Apolonio*, *El Patrañuelo* y *La perfecta casada*, porque su objetivo es demostrar que la novela ejemplar está basada, principalmente, en el coloquio *Proci et puellae*, si bien tienen su importancia las obras que Erasmo dedicó al matrimonio: *Encomium matrimonii*, *Institutio christiani matrimonii*, *Declamatio matrimonii*. En el inicio de su trabajo encuadra Forcione la producción matrimonial erasmiana en el interés por el matrimonio en los finales del siglo XV y comienzos del XVI. En ese ambiente destacan las obras de Marsilio Ficino *Matrimonii laus* y de Giovanni Campano *Libellus de dignitate matrimonii*. Erasmo es deudor de las ideas de los italianos, a las que añadió la impronta religiosa como medio de llegar a la perfección cristiana, al igual que lo hacían otros estados de vida, como el religioso o el sacerdotal. El ambiente era propicio para poner de relieve la importancia de la familia como base económica y social de los pueblos, lo que aprovechó Erasmo para hacer del matrimonio una pieza fundamental de su programa de renovación religiosa.

Al final de su estudio, Forcione saca la siguiente conclusión[199]: «La presencia del coloquio de Erasmo sobre el cortejo en el centro de *La Gitanilla* no clarifica el significado total y el diseño de esta obra. Sin embargo, proporciona una útil clave para la interpretación de sus intenciones, su génesis, sus temas centrales, su 'ejemplaridad', así como de algunas de sus características estructurales más ambiguas». Donde más clara ve Forcione la influencia de Erasmo es en el tratamiento de la virginidad[200]: «La más llamativa evidencia del impacto del coloquio de Erasmo en la concepción cervantina de *La Gitanilla* hay que encontrarla en la escena que es de central importancia para las dos obras –la discusión de la virginidad».

---

[198] A. K. Forcione, «Cervantes' *La Gitanilla* as Erasmian Romance», en *Cervantes and the Humanist Vision*, págs. 93-233.

[199] A. K. Forcione, «Cervantes' *La Gitanilla* as Erasmian Romance», en *Cervantes and the Humanist Vision*, pág. 222.

[200] A. K. Forcione, «Cervantes' *La Gitanilla* as Erasmian Romance», en *Cervantes and the Humanist Vision*, pág. 133.

Hasta aquí estoy completamente de acuerdo con Forcione y quiero, además, resaltar que, en mi opinión, su estudio es el más profundo y erudito de todos los que se han hecho sobre *La Gitanilla*, tanto de los particulares sobre la obra como de los generales sobre las *Novelas ej*emplares. Con todo, hay algunos puntos en los que discrepo de lo que él defiende.

En primer lugar, la afirmación de Forcione: «No hay exageración en decir que el ferviente interés en el matrimonio caracteriza su entera producción literaria, desde la primeriza novela pastoril, *La Galatea* [...], hasta las páginas finales de la novela póstuma, *Persiles*» encierra, en cierto modo, una contradicción con lo que expone al principio del trabajo, esto es, que el máximo interés por los temas relacionados con el matrimonio corresponde a los años finales del siglo XV y los iniciales del XVI. Por tanto, ni la época de Cervantes ni su propia experiencia matrimonial justifican ese «ferviente interés» por el matrimonio. Se puede decir, en consecuencia, que el corpus "cervantino" se corresponde mejor con la primera mitad del siglo XVI que con los finales de dicho siglo y comienzos del XVII.

En segundo lugar (y más importante), no está justificado de ninguna manera que Cervantes tuviera un conocimiento tan profundo de las obras de Erasmo, porque no sabía latín y sus obras sobre el matrimonio no habían sido traducidas, además de estar prohibidas en el *Índice*. La época de Cervantes no era en absoluto propicia para familiarizarse con el pensamiento del humanista holandés. En mi libro *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y Avellaneda* he tratado de esta problemática.

En tercer lugar, al afirmar Forcione[201]: «Las afinidades de Erasmo y Cervantes en sus actitudes hacia la creación artística, originalidad, tradición e imitación son más evidentes si comparamos el pasaje con el Prólogo *de Don Quijote* I» da la impresión de que más que de las afinidades de Erasmo y Cervantes está hablando de las de Erasmo y Vives, pues entre estas dos grandes luminarias sí que puede hablarse de afinidades, mientras que difícilmente se pueden establecer entre Erasmo y Cervantes. En efecto, ¿qué afinidad se puede detectar entre la formación y la vida de esta pareja? Es evidente que ninguna. Pero sigamos en esta dirección: el texto citado de Forcione se encuentra en el capítulo que titula «Naturaleza perfeccionada» y, más concretamente, al comentar un pasaje del *Enchiridion* de Erasmo:

> Ad hanc nos natura quodammodo finxit suum cuique tribuens ingenium,
> ut vix duos reperias, qui eadem vel possint vel ament.

En este contexto, hace entrar en juego Forcione a Vives en la siguiente forma[202]: «Los escritos de los humanistas españoles revelan la misma ambivalencia en la elabo-

[201] A. K. Forcione, «Cervantes' *La Gitanilla* as Erasmian Romance», en *Cervantes and the Humanist Vision*, pág. 174 nota 145.

[202] A. K. Forcione, «Cervantes' *La Gitanilla* as Erasmian Romance», en *Cervantes and the Humanist Vision*, pág. 177. En las notas 149 y 150 ofrece el texto latino de los pasajes de Vives citados en su exposición.

ración del concepto de naturaleza. Vives defiende la existencia de una auténtica naturaleza humana "idéntica en todos los hombres" (cfr. arriba) realizándose a sí misma por medio del seguimiento de los imperativos morales dictados por su luz interior de la razón y la conciencia y esforzándose por volver a su estado de perfección anterior a la caída. "¿Qué otra cosa es el cristiano que el hombre devuelto a su naturaleza y como restituido a su original nacimiento?" El verdadero orden de la naturaleza es el orden del creador y el hombre es capaz, siguiendo sus buenas inclinaciones naturales y cultivándolas por medio de una educación conveniente, de descubrir sus leyes y de ordenar su propia vida y su sociedad en conformidad. Pero, si la defensa de Vives respecto al conocimiento de sí mismo presupone un esencial ocultamiento de sí mismo en todos los hombres, él, sin embargo, estaba fascinado por la infinita variedad en los hombres. Él descubrió en uno de sus mayores proyectos, la explicación del alma del hombre, que hay en los temperamentos individuales del hombre y en sus disposiciones mentales [*ingeniis*] no solo una ilimitada "variedad y diversidad", sino de hecho "como la gran oposición que se encuentra en sus rostros", y llegó a la conclusión de que, mientras el hombre puede aprender sobre las actividades del alma mediante una cuidadosa observación, no puede conocer nunca cuál es su esencia. Sin embargo, en su *De tradendis disciplinis* él aboga por una aproximación empírica y utilitaria a la adquisición y práctica del conocimiento, observando que "no podemos obtener un conocimiento cierto" de la naturaleza, y sugiriendo que debemos usar los recursos que tenemos para superar las necesidades del momento individual, con tal de, por descontado, preservar la piedad cristiana».

Con esta amplia cita de Forcione hemos cambiado de panorámica. En efecto, cuando Forcione convertía a Cervantes en el más genuino seguidor de Erasmo y hasta casi en un segundo Erasmo, mi desacuerdo no podía ser mayor, pero cuando trata de la similar concepción de la naturaleza en Erasmo y en Vives, nuestras posturas se identifican, porque Vives fue amigo y seguidor de Erasmo y, si bien existieron entre ellos algunas diferencias (más de carácter que de pensamiento), sus ideas fueron prácticamente las mismas. En teoría, *La Gitanilla* pudo ser escrita perfectamente por Erasmo o por Vives, con la salvedad de que en la práctica no lo pudo hacer Erasmo porque no sabía español. Vives sí que lo pudo hacer y, de hecho, hay en la obra otras muchas características, además del erasmismo, a su favor.

2. El matrimonio

Como se deduce del epígrafe anterior, el matrimonio es fundamental en *La Gitanilla*; y lo más importante en el matrimonio es el acuerdo entre los contrayentes, como lo manifiesta Preciosa, I, pág. 103:

> Puesto que estos señores legisladores han hallado por sus leyes que soy tuya, y que por tuya te me han entregado, yo he hallado por la ley de mi voluntad, que es la más fuerte de todas, que no quiero serlo si no es con las condiciones que antes que aquí vinieses entre los dos concertamos.

Así, pues, la voluntad y la decisión de los contrayentes están por encima y por delante de todas las leyes, divinas y humanas. Viene bien a este respecto lo que escribió F. Márquez Villanueva en el epígrafe «Ante el matrimonio cristiano»[203]: «Cervantes (proseguía Castro) gustaba sobremanera de una idea del matrimonio como unión armónica, natural y espontánea, sagrada ante Dios y los hombres sin necesidad de ceremonias ni excesivas cortapisas legales. Lo que habría que matizar aquí es que, en todo caso, dicho concepto tiene tanto de revolucionario (por su sabor racionalista) como de tradicional, pues virtualmente viene a coincidir con la doctrina teológica anterior a Trento». Entre paréntesis, me interesa subrayar aquí que hay que andarse con pies de plomo cuando se habla de que tal idea es propia de la contrarreforma, porque, en realidad, buena parte de las ideas que siguieron al concilio de Trento pertenecía a la teología tradicional anterior a dicho concilio. Dicho esto, volvemos a lo fundamental en el matrimonio, que es la voluntad de los contrayentes.

Escribir en profundidad sobre el matrimonio era propio de grandes intelectuales y teólogos, como Marsilio Ficino, Erasmo y Vives, quien en *De institutione feminae christianae* y en *De officio mariti* vertió muchas ideas sobre el matrimonio. En esta última obra escribió, pág. 46:

> Para poner freno a esta pasión que se desborda arrolladoramente, Dios, padre prudentísimo, compadeciéndose del género humano, estableció un límite razonable con la creación del matrimonio, cuyas leyes no están escritas ni consignadas en papel, sino sembradas e impresas en el corazón de todo ser humano.

Si las leyes del matrimonio solo están escritas en los corazones humanos, es claro que son estos los únicos protagonistas de dicha institución, lo que equivale a la «ley de mi voluntad, que es la más fuerte de todas», invocada por Preciosa. Comprobamos, así, identidad de pensamiento entre Vives y *La Gitanilla*.

Por lo que se refiere a las finalidades del matrimonio, Vives se apartaba de la teoría tradicional de la Iglesia, al defender en *De institutione feminae christianae*, pág. 199:

> Porque el matrimonio no fue instituido tanto para asegurar la continuación de la especie como para una cierta comunidad de vida e indisoluble sociedad.

[203] F. Márquez Villanueva, *Personajes y temas del Quijote*, pág. 74.

Así, pues, la vida en común es la finalidad primordial del matrimonio y conviene subrayarlo, porque algunos investigadores están solo atentos a resaltar las frases negativas y tradicionales que encuentran en Vives sin hacer caso de las positivas y progresistas. Hay que tenerlo todo en cuenta y no solo en este aspecto sino en todos, como, por ejemplo, el de los gustos literarios, que he comentado en otras ocasiones a propósito del concepto negativo que tuvo Bataillon. En el de la finalidad del matrimonio Vives reflejó, sin duda, su propia experiencia, pues su matrimonio no dejó descendencia.

Por lo demás, Vives podía escribir sobre el matrimonio con conocimiento de causa, a diferencia de Erasmo y de otros que no estuvieron casados. Voy a traer a colación aquí lo que defendí hace ya algunos años y es que el *Diálogo de Mercurio y Carón* fue escrito por Vives, y no por Alfonso de Valdés, otro que no estuvo casado. Así como mis libros sobre el *Lazarillo* han suscitado alguna polémica, el que dediqué al *Diálogo de Mercurio* no tuvo ninguna repercusión, cuando es fundamental para mi teoría, porque en él ofrecí ciento dieciséis argumentos comparativos solamente con pasajes de las obras latinas de Vives. Pero, como si tal cosa no tuviera importancia. En el *Prólogo* el autor justifica la importancia que concede al estado matrimonial por considerar que debe ser tratado como apto para llegar a la perfección cristiana, págs. 363-364:

> Consejáronme allende de esto que ansí como ánimas de muchos estados que se van al ynfierno y sola el ánima de un casado que se va al paraíso, pusiese de cada estado de aquéllos una ánima que se salvase, diziendo que los otros estados se podrían quexar siéndoles aquí los casados preferidos, y que en esto no solamente quedava excluida la calunia mas la obra muy más perfecta. Y aunque en esto no me paresció tener menos razón que en las otras cosas de que me havía avisado escuséme diziendo que mi yntinción avía sido honrrar aquellos estados que tenían más necesidad de ser favorescidos, como es el estado matrimonial que al paresçer de algunos sta fuera de la perfición christiana, y el de los frayles que en este nuestro siglo es tan caluniado, y a esta causa, poniendo un casado que subía al cielo hize mención de un fraile de San Francisco que había llevado aquel camino.

Por otra parte, en el desfile de almas es introducida la de un casado, que se salva. Precisamente en la biografía de ese casado han visto los críticos la del propio autor. Por principio no puede tratarse de Valdés porque no estuvo casado, pero esa circunstancia no la han tenido en cuenta dichos críticos y siguen atribuyéndole la autoría. En mi libro demuestro que los rasgos de esa biografía se corresponden con la vida de Vives, pero les da lo mismo. Lo importante en todo esto es que el enaltecimiento del matrimonio a estado de perfección cristiana lo podía hacer con mucha mayor razón Vives.

3. La honestidad y la virginidad

Como no podía ser menos en el mundo de los gitanos, la honestidad juega un papel decisivo, I, pág. 62:

> Y, con todo esto, era algo desenvuelta, pero no de modo que descubriese algún género de deshonestidad; antes, con ser aguda, era tan honesta, que en su presencia no osaba alguna gitana, vieja ni moza, cantar cantares lascivos ni decir palabras no buenas

en I, págs. 85-86:

> Una sola joya tengo, que la estimo en más que a la vida, que es la de mi entereza y virginidad, y no la tengo de vender a precio de promesas ni dádivas, porque, en fin, será vendida, y si puede ser comprada, será de muy poca estima; ni me la han de llevar trazas ni embelecos: antes pienso irme con ella a la sepultura, y quizá al cielo, que ponerla en peligro que quimeras y fantasías soñadas la embistan o manoseen. Flor es la de la virginidad que, a ser posible, aun con la imaginación no había de dejar ofenderse. Cortada la rosa del rosal, ¡con qué brevedad y facilidad se marchita! Éste la toca, aquél la huele, el otro la deshoja, y, finalmente, entre las manos rústicas se deshace. Si vos, señor, por sola esta prenda venís, no la habéis de llevar sino atada con las ligaduras y lazos del matrimonio; que si la virginidad se ha de inclinar, ha de ser a este santo yugo, que entonces no sería perderla, sino emplearla en ferias que felices ganancias prometen

y en los versos que recita Preciosa, I, pág. 121:

> En esta empresa amorosa,
> donde el amor entretengo,
> por mayor ventura tengo
> ser honesta que hermosa.

A la comparación de la rosa con la virginidad dedica Forcione[204] un detallado comentario, en el que pone de relieve la dependencia de ese pasaje respecto al correspondiente de la traducción castellana del diálogo *Proci et puellae* de Erasmo, pág. 169 de la edición de Menéndez Pelayo:

> qual te paresce más linda cosa de ver: una rosa fresca en su rosal o verla después cortada y marchita entre las manos?

[204] A. K. Forcione, «Cervantes' *La Gitanilla* as Erasmian Romance», en *Cervantes and the Humanist Vision*, págs. 133-134.

Aparte de la comparación de la rosa con la virginidad, al encontrar la exaltación de la honestidad y de la virginidad en *La Gitanilla*, lo lógico es que dirijamos la atención hacia Vives, campeón de su defensa en el movimiento humanista. Así, en *De institutione feminae christianae* afirma, pág. 73:

> Tan importante y admirable es la virginidad que ni podemos ni debemos decir pocas cosas de ella

y en pág. 77:

> ¿No se asusta la impía muchacha por perder aquello que, perdido una sola vez, no puede recuperar bajo ningún pretexto en el futuro, cuando la riqueza más grande que poseía se pierde para ella sola?

Normalmente, ha prevalecido la idea de que Vives es un retrógrado en su concepción de la virginidad, como ocurre, desgraciada y equivocadamente, en otros campos. Para demostrar lo contrario, veamos cuál es el concepto que tenía Vives de la virginidad, por ejemplo en *De institutione*, pág. 23:

> Denomino virginidad a la integridad de la mente que se extiende, también, al cuerpo, y me refiero a esa integridad que está exenta de toda clase de corrupción y contagio [...]. Además, la parte más importante de esta pureza y de esta integridad está ubicada, casi en su totalidad, en el alma, en la que también se sitúa la fuente de todas las virtudes.

Así pues, el concepto de virginidad que tenía Vives era mucho más amplio que el prevalente en la época e, incluso, después. A Vives le cuadra a la perfección alabar y exaltar la virginidad, pero ¿ocurre lo mismo con Cervantes? Evidentemente, no, porque ni su vida ni su ambiente familiar resultaban propicios para ponderar en forma tan alta la virginidad. No quiero decir con esto que fuera completamente imposible, sino que es harto difícil.

4. El amor pasional, el amor racional y el platónico

Los tres amores están presentes en *La Gitanilla*. El primero en palabras de Preciosa, I, pág. 85:

> Pero, con lo uno o con lo otro, sé que las pasiones amorosas en los recién enamorados son como ímpetus indiscretos que hacen salir a la voluntad de sus quicios; la cual, atropellando inconvenientes, desatinadamente se arroja tras su deseo, y, pensando dar con la gloria de sus ojos, da con el infierno de sus pesadumbres.

El segundo en boca de Preciosa, I, pág. 103:

> Si te quedas, te estimaré en mucho; si te vuelves, no te tendré en menos; porque, a mi parecer, los ímpetus amorosos corren a rienda suelta, hasta que encuentran con la razón o con el desengaño.

El amor platónico o, mejor, neoplatónico está representado en el canto amebeo entre Andrés y Clemente, I, pág. 119-120:

> Andrés
> Mira, Clemente, el estrellado velo
> con que esta noche fría
> compite con el día,
> de luces bellas adornando el cielo;
> y en esta semejanza,
> si tanto tu divino ingenio alcanza,
> aquel rostro figura
> donde asiste el extremo de hermosura.

En estos versos se compara la belleza del cielo estrellado con la máxima belleza, que es Dios. Para comprender esa sugerencia y comparación, hay que tener la inteligencia divina («divino ingenio»), esto es, la participación que tiene nuestra inteligencia de la inteligencia de Dios.

> Clemente
> Donde asiste el extremo de hermosura,
> y adonde la Preciosa
> honestidad hermosa
> con todo extremo de bondad se apura,
> en un sujeto cabe,
> que no hay humano ingenio que le alabe,
> si no toca en divino,
> en alto, en raro, en grave y peregrino.

Ahora la hermosura honesta de Preciosa es comparada con la externa hermosura de Dios. Para comprender esa relación hay que tener una inteligencia que participe de la divina y, por tanto, profunda y excelente («peregrina»).

> Andrés
> En alto, en raro, en grave y peregrino
> estilo nunca usado,
> al cielo levantado,
> por dulce al mundo y sin igual camino,

tu nombre, ¡oh gitanilla!,
causando asombro, espanto y maravilla,
la fama yo quisiera
que le llevara hasta la octava esfera.

A ese cielo estrellado y, en concreto, a la octava esfera debe llegar el nombre de gitanilla en «estilo nunca usado». Estamos en una ambientación astronómica, en la que la octava esfera representa el cielo estrellado, esto es, el globo que mantiene unidas las estrellas frías:

CLEMENTE
Que le llevara hasta la octava esfera
fuera decente y justo,
dando a los cielos gusto,
cuando el son de su nombre allá se oyera,
y en la tierra causara,
por donde el dulce nombre resonara,
música en los oídos
paz en las almas, gloria en los sentidos.

Hay aquí una referencia clara (por cierto, no la veo en las ediciones comentadas) a la doctrina pitagórica de la música de las esferas. Uno de los grandes expositores de la misma fue, precisamente, Vives en *Somnium et vigilia in Somnium Scipionis*, pág. 660:

> Impone la Naturaleza en los cuerpos todos cuando se menean y se frotan la emisión de un sonido, ora, sean duros, densos y compactos, como los del hierro, oro, plata, barro, piedra, madera; ora sean blandos y de escasa coherencia, como los acuosos y los aéreos. Y si vuestra propia experiencia os enseñó que este fenómeno se produce en esas delgadas y pequeñas masas vuestras, ¿cuánto más grande y más voluminoso sonido no producirá la frotación de esos cuerpos gigantescos? Este sonido será tanto mayor cuanto más grandes sean esas masas y más acelerado el ritmo de su movimiento y más fuerte la presión mutua con que se refriegan. Estos sonidos, que tienen su origen en cuerpos divinos y en la región más alta y divina e inmortal de la Naturaleza, es pura impiedad creer que sean discordantes, hórridos, desapacibles, descompuestos, rudos, desatinados, cuando vuestras sonajas, vuestros crótalos, vuestros címbalos, vuestras cítaras, emiten sones tan lindos. Pues si el Soberano Hacedor y Fabricador de ese universo mundo puso medida y número sonoroso en esos instrumentos vuestros, tan inferiores, tan viles, tan ruines, y les dotó y les enriqueció con esa suave consonancia y armonía, como la llaman los griegos, ¿habrá dejado esas masas hermosísimas, animadas por mentes inmortales y divinas, sin armonía, sin concento, sin compás, sin aquel equilibrio y proporción y consentimiento?

¡Qué bien le van a Vives los versos de Clemente!

Sigue una estrofa de Andrés y otra de Clemente y, tras unas líneas de prosa, el canto de Preciosa, en el que también hay notas neoplatónicas, como en la siguiente estrofa, I, pág. 121:

> La que es más humilde planta,
> si la subida endereza,
> por gracia o naturaleza
> a los cielos se levanta

o en esta otra:

> Quiero ver si la belleza
> tiene tal prerrogativa,
> que me encumbre tan arriba,
> que aspire a mayor alteza.

Forcione dedica unas interesantes páginas a comentar esos elementos neoplatónicos, en los que descubre[205]: «Su canto amebeo es la más poderosa expresión del amor ideal hacia el que Juan camina en la búsqueda de purificación [...]. Juan no ha aprendido simplemente a controlar sus impulsos y a evitar la ceguedad de su apasionamiento; de hecho, él ha purificado su percepción de la verdad hasta el punto que puede ver a través de la belleza externa de su amada su más excelente belleza espiritual y reconocer en eso la presencia de la divinidad». A este respecto cita un pasaje del *Commentarium in Convivium Platonis* de Marsilio Ficino, obra que no había sido traducida al español. ¿Cómo pudo leerla y entenderla Cervantes sin saber latín?

Ideas parecidas fueron expresadas en *La Galatea*, págs. 438-440:

> Así que, este primer movimiento (amor o deseo, como llamarlo quisieres) no puede nacer sino de buen principio; y aun de ellos es el conocimiento de la belleza, la cual, conocida por tal, casi parece imposible que de amar se deje. Y tiene la belleza tanta fuerza para mover nuestros ánimos, que ella sola fue parte para que los antiguos filósofos, ciegos y sin lumbre de fe que los encaminase, llevados de la razón natural, y traídos de la belleza que en los estrellados cielos y en la máquina y redondez de la tierra contemplaban, admirados de tanto contento y hermosura, fueron con el entendimiento rastreando, haciendo escala por estas causas segundas, hasta llegar a la primera causa de las causas; y conocieron que había un solo principio sin principio de todas las cosas. Pero lo que más los admiró y levantó la consideración, fue ver la compostura del hombre, tan ordenada, tan perfecta y tan hermosa,

[205] A. K. Forcione, «Cervantes' *La Gitanilla* as Erasmian Romance», en *Cervantes and the Humanist Vision*, pág. 139.

> que le vinieron a llamar mundo abreviado; y así es verdad, que en todas las obras hechas por el mayordomo de Dios, naturaleza, ninguna es de tanto primor ni que más descubra la grandeza y sabiduría de su Hacedor, porque en la figura y compostura del hombre se cifra y cierra la belleza que en todas las otras partes de ella se reparte, y de aquí nace que esta belleza conocida se ama, y como toda ella más se muestre y resplandezca en el rostro, luego como se ve un hermoso rostro, llama y tira la voluntad a amarle. De do se sigue que, como los rostros de las mujeres hagan tanta ventaja en hermosura al de los varones, ellas son las que son de nosotros más queridas, servidas y solicitadas, como a cosa en quien consiste la belleza que naturalmente más a nuestra vista contenta. Pero, viendo el hacedor y creador nuestro que es propia naturaleza del ánima nuestra estar contino en perpetuo movimiento y deseo, por no poder ella parar sino en Dios, como en su propio centro, quiso, porque no se arrojase a rienda suelta a desear las cosas perecederas y vanas (y esto sin quitarle la libertad del libre albedrío), ponerle encima de sus tres potencias una despierta centinela que la avisase de los peligros que la contrastaban y de los enemigos que la perseguían, la cual fue la razón, que corrige y enfrena nuestros desordenados deseos.

5. *Que yo pienso fabricarme // mi suerte y ventura buena*

Estos versos corresponden a la respuesta de Preciosa al canto amebeo de Andrés y Clemente. Expresan de otra forma la idea contenida en el dicho de Apio Claudio el Ciego: «cada uno es artífice de su ventura». De hecho, así fue formulado en el *Quijote*, II, 66, pág. 1276:

> [...] y de aquí viene lo que suele decirse: que cada uno es artífice de su ventura.

Era una idea muy del gusto de Vives, pues la expresó en su *Epistolario*, pág. 226:

> Y si la fortuna está solo en eso, «no es cada uno artífice de su ventura», como decía Apio

y dos veces en *Sacrum diurnum de sudore Domini nostri Jesu Christi*, pág. 436:

> Cada cual es lo que se hace a sí mismo [...], y cada uno, según el sabio, es el artesano de sí mismo.

6. La libertad

Junto a la virginidad, Preciosa estima la libertad, I, pág. 103:

> Estos señores bien pueden entregarte mi cuerpo, pero no mi alma, que es libre y nació libre, y ha de ser libre en tanto que yo quisiere.

Esta alta valoración de la libertad coincide con la que Vives tenía, tal como lo dejó reflejado en su *Epistolario*, pág. 106:

> Mas todo esto estará lejos de mí, pues detesto enormemente hablar de otra manera diferente de lo que siento, y me gustaría que semejante vicio lo evitaran todos, pues esto es lo propio de una persona totalmente libre y sencilla, mientras que lo contrario corresponde al hombre engañoso, falaz y encubierto.

7. El comunismo gitano

El mundo de los gitanos está presente en toda la obra. Sobre ese mundo se señalan los defectos tradicionales y también sus aspectos positivos. Estos últimos aparecen en el discurso del gitano viejo, I, pág. 101:

> Nosotros guardamos inviolablemente la ley de la amistad: ninguno solicita la prenda del otro; libres vivimos de la amarga pestilencia de los celos. Entre nosotros, aunque hay muchos incestos, no hay ningún adulterio; y, cuando le hay en la mujer propia, o alguna bellaquería en la amiga, no vamos a la justicia a pedir castigo: nosotros somos los jueces y los verdugos de nuestras esposas o amigas; con la misma facilidad las matamos, y las enterramos por las montañas y desiertos, como si fueran animales nocivos; no hay pariente que las vengue, ni padres que nos pidan su muerte. Con este temor y miedo ellas procuran ser castas, y nosotros, como ya he dicho, vivimos seguros. Pocas cosas tenemos que no sean comunes a todos, excepto la mujer o la amiga, que queremos que cada una sea del que le cupo en suerte. Entre nosotros así hace divorcio la vejez como la muerte; el que quisiere puede dejar la mujer vieja, como él sea mozo, y escoger otra que corresponda al gusto de sus años. Con estas y con otras leyes y estatutos nos conservamos y vivimos alegres; somos señores de los campos, de los sembrados, de las selvas, de los montes, de las fuentes y de los ríos. Los montes nos ofrecen leña de balde; los árboles, frutas; las viñas, uvas; las huertas, hortaliza; las fuentes, agua; los ríos, peces, y los vedados, caza; sombra, las peñas; aire fresco, las quiebras; y casas, las cuevas. Para nosotros las inclemencias del cielo son oreos, refrigerio las nieves, baños la lluvia, músicas los truenos y hachas los relámpagos.

En esas palabras del gitano hay mucho de utopía, de ecología y de comunismo: «Pocas cosas tenemos que no sean comunes a todos». Ahora tenemos que preguntarnos

si tiene que ver ese mundo gitano con el pensamiento de Vives. Y la respuesta es afirmativa, porque en *De subventione pauperum* hay utopía y hay comunismo, págs. 111-114:

> Finalmente, todas las cosas que nos ofreció las puso en esta casa no cerrada por ninguna valla o cerrojo, comunes a los seres que engendró. Dime tú que eres propietario ¿eres más hijo de la naturaleza que yo? Si no lo eres, ¿por qué me excluyes, como hijo legítimo de la naturaleza a un bastardo? Pero dices: he empleado mi trabajo y laboriosidad, permítaseme también poseer, yo haré lo mismo. Así, pues, lo que la naturaleza en su generosidad nos dio en común nosotros nos lo apropiamos por nuestra avaricia; lo que ella puso al alcance de todos nosotros lo apartamos, lo escondemos, lo encerramos, lo protegemos, apartando a los demás con puertas, paredes, cerrojos, hierro, armas y finalmente leyes. Por tanto nuestra avaricia y nuestra maldad introducen carestía y hambre en la abundancia de la naturaleza, y proporcionan pobreza a las riquezas de Dios [...]. He mostrado que nada es de nadie [...]. Finalmente es ladrón quien no reparte a los pobres lo que le sobra de las necesidades naturales, y, si no es castigado por las leyes humanas, aunque también lo hicieron algunas, con seguridad será castigado por las divinas.

A la vista de esos textos, no es extraño que Vives simpatizara con la vida de los gitanos.

8. La poesía

La poesía desempeña un papel muy importante en *La Gitanilla*, tanto por la composición de algunos poemas, de los que hemos examinado una muestra en el epígrafe 4, como por el tratamiento teórico de la misma. Sobre el ser poeta y sobre la poesía hay unas hermosas líneas, I, págs. 90-91:

> –Pues la verdad que quiero que me diga –dijo Preciosa– es si por ventura es poeta.
>
> –A serlo –replicó el paje–, forzosamente había de ser por ventura. Pero has de saber, Preciosa, que ese nombre de poeta muy pocos le merecen; y así, yo no lo soy, sino un aficionado a la poesía. Y para lo que he menester, no voy a pedir ni a buscar versos ajenos: los que te di son míos, y éstos que te doy agora también; mas no por esto soy poeta, ni Dios lo quiera.
>
> –¿Tan malo es ser poeta? –replicó Preciosa.
>
> –No es malo –dijo el paje–, pero el ser poeta a solas no lo tengo por muy bueno. Hase de usar de la poesía como de una joya preciosísima, cuyo dueño no la trae cada día, ni la muestra a todas gentes, ni a cada paso, sino cuando convenga y sea razón que la muestre. La poesía es una bellísima doncella, casta, honesta, discreta, aguda, retirada, y que se contiene en los límites de la discreción más alta. Es amiga de la soledad, las fuentes la entretienen,

> los prados la consuelan, los árboles la desenojan, las flores la alegran, y, finalmente, deleita y enseña a cuantos con ella comunican.
>
> –Con todo eso –respondió Preciosa–, he oído decir que es pobrísima y que tiene algo de mendiga.
>
> –Antes es al revés –dijo el paje–, porque no hay poeta que no sea rico, pues todos viven contentos con su estado: filosofía que la alcanzan pocos. Pero, ¿qué te ha movido, Preciosa, a hacer esta pregunta?

Ese elogio de la poesía hay que relacionarlo con el del *Quijote*, II, 16, págs. 825-826, que ya hemos ofrecido con anterioridad.

Por lo que se refiere a Vives, trató de la poesía en su genial *Veritas fucata*, donde hace una contraposición en la verdad y la falsedad en el campo de la literatura y, más concretamente, en el de la poesía. Hacia el final de la obra concede amplia libertad a los poetas para componer, pág. 893:

> *Vives*.– ¿Imaginas tú que de buen grado van a mantenerse en esos límites los poetas, linaje de hombres vagabundos y licenciosos?
>
> *Vergara*.– ¿Qué mayor anchura y libertad que la contenida en esos límites? Dentro de ellos pueden campar a sus anchas, correr, divagar, peregrinar como les viniere en gana.

9. *La Gitanilla* y *La perfecta casada*

La relación entre estas dos obras fue establecida por Joaquín Casalduero en *Sentido y forma de las "Novelas ejemplares"*[206]: «En estos párrafos del capítulo II de *La perfecta casada* parece que encontrara Cervantes la inspiración para *La Gitanilla*, inspiración en el sentido de que debieron dar a su imaginación el punto de arranque y la dirección del movimiento [...]. La relación entre *La perfecta casada* y *La Gitanilla* me parece evidente, y también la función de la obra de Fray Luis de León». Estoy de acuerdo con Casalduero en esa relación, si bien tengo que añadir que la conexión entre ambas se establece en *De institutione feminae christianae*, donde Vives dedica todo el libro segundo al estado de la mujer casada.

10. Margarita de Austria

A Margarita de Austria, esposa de Felipe III, está dedicado un poema, I, págs. 67-68:

> Salió a misa de parida
> la mayor reina de Europa,

[206] J. Casalduero, *Sentido y forma de las "Novelas ejemplares"*, págs. 74-75.

en el valor y en el nombre
rica y admirable joya [...].
Y, para mostrar que es parte
del cielo en la tierra toda,
a un lado lleva el sol de Austria,
al otro, la tierna Aurora [...].

Para poder asignar *La Gitanilla* a Vives, parece un obstáculo importante la presencia de la reina Margarita, pero esta dificultad se resuelve fácilmente por la inveterada costumbre de manipular los textos con finalidades bastardas. En el presente caso, se pensó que, dedicando unos versos a la reina Margarita, cambiaba por completo la cronología de la obra. Pero ya hemos dado muchas razones para demostrar que esa cronología no se corresponde con la textualidad de la obra. Hay que tener en cuenta que los que dirigieron la publicación de obras de Vives bajo el nombre de Cervantes eran personas poderosas (del entorno de los reyes) y personas inteligentes (buenos escritores). Pensaron, sin duda, que con unas interpolaciones oportunas variaba por completo y muy fácilmente la cronología de las obras. Es lo mismo que hicieron en Grecia para demostrar que Homero era de la región que convenía a cada gobernante. *Nihil novi sub sole*. Pero el engaño dura mientras dura, esto es, hasta que se descubre que las cosas no concuerdan, que hay contradicciones.

II. Aspectos Lingüísticos

1. *Engañar en la mitad del justo precio*

Esta expresión de carácter jurídico es usada en *La Gitanilla*, pág. 92:

> [...] pero en verdad que se deben engañar en la mitad del justo precio.

También aparece en el *Quijote*, II, 2, pág. 697:

> [...] él me llevó por esos mundos, y vosotros os engañais en la mitad del justo precio

y en el *Lazarillo*, pág. 29:

> [...] ya iba de mi cambio aniquilada en la mitad del justo precio.

2. *Tesoro de Venecia*

Como símbolo de lo más apreciado es usada la expresión en *La Gitanilla*, I, pág. 107:

> [...] que no quisiera ella verle en afrenta por todo el tesoro de Venecia.

Aparece en el *Quijote*, II, 71, pág. 1311:

> [...] el tesoro de Venecia, las minas de Potosí fueran poco para pagarte

y en el *Lazarillo*, pág. 95:

> [...] tan ufano como si tuviera el tesoro de Venecia.

3. *De espacio*

Con el significado de *con tranquilidad* es usada esta expresión dos veces, como en I, pág. 86:

> [...] considerad de espacio lo que viéredes que más os convenga.

Aparece en el *Quijote*, I, 44, pág. 562:

> Limpiose el mozo los soñolientos ojos y miró de espacio al que tenía asido

y en el *Lazarillo*, pág. 81:

> Y vísteme muy a su placer, de espacio.

4. *Plega a Dios*

Es usada esta expresión tres veces, como en I, pág. 89:

> [...] y plega a Dios que los entierre en sepultura donde jamás tornen a ver la claridad del sol.

Aparece en el *Quijote*, I, 17, pág. 193:

> [...] y plega a Dios que lo pueda descubrir mañana

y en el *Lazarillo* tres veces, como en pág. 66:

> Plega a Dios que no me muerda.

5. *Así es verdad*

Dos veces aparece la expresión, como en I, pág. 115:

> –Así es verdad –respondió Andrés.

Es una de las muletillas más frecuentes *del Diálogo de doctrina christiana*, que aparece con variantes treinta y ocho veces, como en pág. 24:

> *Antronio*.– En verdad, estos tres varones me parecen a maravilla bien...
> *Arçobispo*.– Assí es verdad e assí lo debemos todos creer.

En el *Diálogo de la lengua*, también con variantes, es utilizada veinte veces, como en pág. 52:

> Assí es verdad, que no lo he leído.

Lo mismo ocurre en el *Diálogo de Lactancio*, con veintidós apariciones, como en pág. 195:

> Assí es la verdad: mil veces la[s] leíamos allí por nuestro pasatiempo.

Y más todavía en el *Diálogo de Mercurio*, donde es utilizada, igualmente con variantes, treinta y siete veces, como en pág. 392:

> Assí es verdad que se hizo.

En el *Lazarillo* aparece con otra variante, pág. 97:

> Verdad es, Lázaro.

6. *Válame Dios*

Preciosa pronuncia esta exclamación, I, pág. 110:

> –¡Válame, Dios– respondió Preciosa.

El *Diálogo de Lactancio* se inicia con la misma exclamación, pág. 85:

> ¡Válame Dios!

y también aparece en el *Diálogo de doctrina christiana*, pág. 569:

> ¡O válame Dios!

7. Diminutivos en *–ico*

Nada menos que catorce ejemplos de diminutivos en *–ico* encontramos en *La Gitanilla*, como en I, pág. 127:

> Y descubriendo un cofrecico donde venían las de Preciosa [...], aquella gitanica que os sacó las lágrimas de los ojos es su dueño.

Un porcentaje tan elevado del sufijo *–ico* apunta a una región en la que tal sufijo tenía gran vitalidad, y Madrid, ciertamente, no se encuentra en esa circunstancia.

El amante liberal

I. Aspectos del contenido

1. Lo turco

Lo turco juega un importante papel en *El amante liberal*. Por medio del renegado Mahamut se dan a conocer sus usos y costumbres tanto en el orden del gobierno como de la vida ordinaria. ¿Qué relación tienen los turcos con Vives? Mucha, pues ya de joven y por su trato con la Corte de Carlos V Vives se interesó por sus formas de gobierno y sus costumbres, dado el peligro constante que su continuo avance representaba para toda la cristiandad. De hecho, escribió *De Europae dissidiis et bello turcico*, un diálogo al estilo lucianesco notable por sus valores literarios y por la denuncia del peligro inminente para Europa. Unos años después publicó junto con *De concordia et discordia in humano genere* y *De pacificatione* su obrita *Quam misera esset vita christianorum sub Turca*. Por los emigrados griegos hacia occidente conocía Vives los sufrimientos de los cristianos bajo el dominio turco en Grecia. Alguien podría plantearse si no es necesario que un autor haya visitado un país para poder escribir sobre él. La respuesta es no y la dio, precisamente, el propio Vives en *Linguae latinae exercitatio*, pág. 26:

> *Nugo*.—Sentémonos en esta viga; tú, Grajo, en aquella piedra de enfrente, con tal de que no nos impidas ver a los que pasan. Abriguémonos en esta pared, magníficamente expuesta al sol. ¡Qué tronco tan grande! Y, ¿para qué sirve?
> *Tordo*.—Para que nos sentemos aquí.
> *Nugo*.—Tuvo que ser muy alto y grueso el árbol de donde salió.
> *Tordo*.—Como son los de las Indias.
> *Grajo*.—¿Cómo lo sabes? ¿Has estado en las Indias con los españoles?

> *Tordo*.—Como si no pudieras saber nada de cualquier región sin haber estado en ella.

En efecto, por medio de informaciones (en este caso de emigrados griegos) y, sobre todo, por medio de los libros se pueden conocer perfectamente los países. Y sobre los turcos ya se había escrito mucho.

2. *El amante liberal y el Viaje de Turquía*

Los críticos han señalado la relación existente entre estas dos obras, de gran interés por el hecho de que el *Viaje de Turquía* no fue publicado hasta 1905, por lo que el autor de *El amante liberal* no lo pudo conocer. Sobre la autoría del *Viaje de Turquía* tracé solo unas pinceladas en mi libro *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes* (2014), resumen de un amplio estudio inédito. Esa relación entre *El amante liberal* y el *Viaje de Turquía* como mejor se explica es admitiendo la identidad de autoría, ya que, como hemos adelantado, Cervantes no pudo conocer la segunda obra.

3. La investigación de residencia

Uno de los aspectos comunes a ambas obras es el referente a la investigación de residencia, que es mencionada varias veces en *El amante liberal*, como en I, pág. 140:

> [...] y así has de saber que es costumbre entre los turcos que los que van por virreyes de alguna provincia no entran en la ciudad donde su antecesor habita hasta que él salga della y deje hacer libremente al que viene la residencia.

En el *Viaje de Turquía* también se hace referencia al juez de residencia, pág. 165:

> [...] y traer un juez de residencia que castigue las cosas pasadas y olvidadas.

Por lo demás, Vives lo mencionó dos veces en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, pág. 476:

> Reformada mi casa y corte, me puse a reformar mis reinos, tomando muy estrecha residencia a todos los jueces y ministros que tenían cargos de justicia o governación

y en pág. 488:

> Hagan todos los jueces residencia, y no dexes tú de ocuparte en verle.

4. Alejandría-Troya

Esta ciudad es mencionada en I, pág. 177:

> Ya en esto había Halima declarado su intento a Mahamut y a Ricardo, y ellos estaban en ponerlo por obra al pasar de las cruces de Alejandría.

No se trata de la Alejandría de Egipto sino la situada en el estrecho de los Dardanelos, fundada por Antígono a finales del siglo IV a.C. bajo el nombre de Antigonea, cambiando después su nombre por el de Alejandría en honor de Alejandro Magno. De esto trata con detalle Estrabón en su *Geografía*, XIII, 26:

> [...] y esto lo hizo [Lisímaco] cuando ya se había preocupado también de Alejandría, ciudad que Antígono había fundado antes y a la que se había llamado Antigonea, pero que luego cambió su nombre, pues parecía un signo de veneración que los sucesores de Alejandro fundaran primero ciudades con el nombre de éste y después ciudades con sus nombres. Y ciertamente la ciudad perduró y alcanzó un gran auge; en la actualidad acoge una colonia de los romanos y está entre las ciudades famosas.

Dado que ni Vives ni Cervantes estuvieron allí, lo más lógico es pensar que la referencia a esa Alejandría tenga su base en Estrabón, por lo que difícilmente la pudo hacer Cervantes, ya que Estrabón no había sido traducido al español en su época.

5. *La ingrata fortuna, no cansada de maltratarme*

La mala fortuna tiene una papel decisivo en las aventuras de la novela, en I, pág. 148:

> Pero la ingrata fortuna, no cansada de maltratarme

y en I, pág. 152:

> Viendo esto Fetala, no quiso contrastar contra la fortuna que tanto le perseguía.

Vives sufrió en sus propias carnes las consecuencias de la mala fortuna, como se refleja en su *Epistolario*, pág. 383:

> La fortuna con tantos golpes, llegará al fin a golpear en vano

y en pág. 391:

> La Fortuna sigue fiel a sí misma, ensañándose contra mi padre y contra todos los míos e incluso contra mí mismo.

En el *Lazarillo* se emplea el mismo verbo, *perseguir*, para expresar la misma idea, pág. 92:

> Quiso mi mala fortuna, que de perseguirme no era satisfecha [...].

6. *Le tienen sobre sus hombros nuestros pecados*

El imperio turco se mantiene poderoso gracias a los pecados de los cristianos, I, pág. 141:

> Todo va como digo, todo este imperio es violento, señal que prometía no ser duradero; pero, a lo que yo creo, y así debe de ser verdad, le tienen sobre sus hombros nuestros pecados.

Es una idea típicamente vivesiana. Así explicó lo ocurrido en el Saco de Roma en el *Diálogo de Lactancio*, pág. 92:

> Y lo segundo, cómo todo lo que ha acaecido en Roma ha sido por manifiesto juicio de Dios para castigar aquella ciudad

y también en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, pág. 125 (Navarro):

> Mira, Carón, estaba aquella ciudad tan cargada de vicios y tan sin cuidado de convertirse, que, después de haberlos Dios convidado y llamado por otros medios, más dulces y amorosos, y estándose siempre obstinados en su mal vivir, quiso espantarlos con aquel insulto y caso tan grave.

El dar una explicación religiosa y moralista al auge del imperio otomano es propia de una persona religiosa y moralista como Vives y muy alejado de una persona como Cervantes. Incluso la solución al dominio turco la puso Vives en la vuelta de los cristianos a la religiosidad cristiana. Así lo expuso en su diálogo *De Europae dissidiis et bello turcico*, págs. 84-85:

> Ante todo, las únicas armas de los cristianos, su único baluarte, pero fortísimo e inexpugnable, es la defensa de su Cristo [...], y, no contentos con el solo nombre de cristianos, cumplen con una práctica tan importante y tan ilustre en la realidad y en los hechos; pidan y supliquen a Cristo la paz y el perdón; luego, dejadas las guerras, los odios, las rivalidades, las riñas y las disensiones, quiéranse bien entre sí y ámense mutuamente, que es lo que

> únicamente le agrada y lo que constituye la esencia de sus mandamientos; no confíen en sus fuerzas o en sus armas, sino en Cristo.

Aquí sí que hay concordancia entre vida y literatura. Por lo demás, se percibe en el texto de la novela un anacronismo si se admite que fue escrita en tiempos de Cervantes, porque en aquellos años ya había pasado Lepanto y el imperio turco estaba en decadencia.

II. Aspectos lingüísticos

1. *A tu salvo*

Esta expresión tiene el significado de «sin peligro», «sin daño» I, pág. 144:

> Y tú, ¡oh mozo!, que tan a tu salvo piensas llevar el premio [...].

En el *Quijote* hay cinco ejemplos, como en I, 19, pág. 221:

> [...] así que muy a su salvo don Quijote los apaleó a todos.

También aparece dos veces en Lazarillo, pág. 27:

> [...] de las cuales contaré algunas, aunque no todas a mi salvo

y en págs. 33-34:

> [...]por hacello más a mi salvo y provecho.

2. *Por no ser prolijo*

Esta expresión aparece en la narración de Ricardo, I, pág. 153:

> En fin, por no ser tan prolijo en contar la tormenta como ella lo fue en su porfía [...].

Para insistir en la brevedad en el *Lazarillo* se utiliza esa expresión, pág. 37:

> Mas, por no ser prolijo, dejo de contar muchas cosas.

3. *Otro día*

Con el significado de «al día siguiente» es utilizada la expresión «otro día», I, pág. 178:

> [...] importunó a sus esclavos que otro día concluyesen con Halima.

Aparece en el *Quijote*, I, 5, pág. 82:

> [...] hacer lo que otro día hizo

y con variante en el *Lazarillo*, pág. 115:

> para otro día de mañana despedir la bula.

4. *Por quien Él es*

Esta expresión es usada en I, pág. 141:

> Él se acuerde de mí por quien Él es.

Aparece en el *Quijote*, I, 24, pág. 291:

> [...] recibiole mi padre como quien era

y en el *Lazarillo*, pág. 86:

> [...] dejáronle para el que era.

5. *Unos*

Tiene el significado de «unos solos», como en latín, I, pág. 159:

> –Siendo, ¡oh Hazán!, mis intentos unos, que es presentar y llevar esta cristiana al Gran Señor.

Es usado en el *Lazarillo*, pág. 4:

> [...] mayormente que los gustos no son todos unos

y en el *Quijote*, I, 46, pág. 588:

> La cual se acabará cuando el furibundo león manchado con la blanca paloma tobosina yoguieren en uno.

6. *Temo no nos haya escuchado Halima*

La construcción «temo no» equivale a «temo que», I, pág. 174:

> Vete con Dios, que temo no nos haya escuchado Halima.

Se trata de un latinismo, según el modelo *timeo ne* / *temo que*. Se produce en autores acostumbrados a escribir en latín. Lo encontramos también en el *Quijote*, I, 43, pág. 551:

> [...] temerosa de que Luscinda no la oyese.

7. *¡Válame Dios!*

Esta exclamación aparece en boca de Ricardo, I, pág. 186:

> –¡Válame Dios, y cómo los apretados trabajos turban los entendimientos!

Cfr. *La Gitanilla*, II, 6.

8. *Poliptoton*

La figura del poliptoton está presente en la frase, I, pág. 142:

> [...] por quien mis ojos han derramado, derraman y derramarán lágrimas sin cuento.

Es la figura más utilizada en el *Lazarillo*, como en pág. 134:

> Mirá, si sois mi amigo, no me digáis cosa con que me pese, que no tengo por mi amigo al que me hace pesar

y lo mismo ocurre en *Diálogo de doctrina christiana*, como en pág. 514:

> [...] como quiçá diremos adelante, e por esta causa dixe lo que dixe. *Eusebio*.- Y aun fue muy bien dicho. E, pues nos avéys de declarar los mandamientos, quería me dixéssedes [...]

Rinconete y cortadillo

De esta novela hizo una edición crítica Francisco Rodríguez Marín el año de 1905. Consta de una amplísima introducción, de la edición crítica de los textos del manuscrito Porras y del publicado en 1613, así como de amplias y eruditas notas a ambos textos. Al estar los dos textos enfrentados en la misma página, con facilidad se pueden apreciar las correcciones efectuadas sobre el primero. Entre las ediciones, hemos tenido en cuenta de forma especial la edición de Rodríguez Marín para nuestros comentarios.

I. Aspectos del contenido

1. Dominio del latín, de los clásicos, de la mitología y de la Biblia

Este dominio queda patente en el léxico y en el conocimiento de los autores.

1.1. *Las riñas entre los que bien se quieren son causa de mayor gusto cuando se hacen las paces*

Este pensamiento (pág. 229) procede de Terencio, *Andria*, 555:

> Amantium irae amoris integratio est.

También está presente en el *Quijote* con cambio respecto al original, II, 67, pág. 1283:

> [...] que las iras de los amantes suelen parar en maldiciones.

1.2. Argos, Negrofeo, Arauz, Marión, Anfión

Hay varias alusiones mitológicas con nombres deformados humorísticamente, I, pág. 196:

> [...] aunque le estén guardando con [los] ojos de Argos

en I, pág. 231:

> [...] que ni el Negrofeo [Orfeo], que sacó a Arauz [Eurídice] del infierno; ni el Marión [Arión], que subió sobre el delfín y salió del mar como si viniera caballero sobre una mula de alquiler; ni el otro gran músico [Anfión] que hizo una ciudad que tenía cien puertas.

Estas alusiones suponen conocimientos importantes de mitología, que Cervantes es difícil que tuviera.

1.3. *Que no se mueve la hoja sin la voluntad de Dios*

Frase en boca de Monipodio, I, pág. 237:

> [...] que no se mueve la hoja sin la voluntad de Dios

1.4. *Y es un Judas Macarelo*

Con deformación humorística aparece el nombre de Judas Macabeo, pág. 230:

> ¿No ven que va enojado, y es un Judas Macarelo en esto de la valentía?

Cualquier persona puede saber quién era Judas el apóstol traidor, pero saber quién era Judas Macabeo y que se distinguió por su valentía no estaba al alcance de todos. De Vives sí, pues hizo referencia a su valentía en *Virginis Dei parentis ovatio*, pág. 274:

> Allí, teniendo que entrar en la batalla Judas Macabeo con los enemigos de Dios [...].

2. Especiales conocimientos de derecho

2.1. *Media nata*

La media nata es lo que pagaba el que obtenía un cargo; aparece deformado humorísticamente, I, pág. 216:

> [...] porque eran no pagar media nata del primer hurto que hiciesen.

2.2. *Y la deuda queda líquida y trae aparejada ejecución*

Chiquiznaque presume de lenguaje forense, I, pág. 234:

> [...] y la deuda queda líquida y trae aparejada ejecución: por eso no hay más sino pagar luego sin apercibimiento de remate.

Comenta Rodríguez Marín, pág. 467: «Cervantes, que, por ocuparse en negocios ajenos que requerían a menudo el otorgar escrituras públicas y el andar entre curiales, aprendió una multitud de frasecillas escribaniles, aquí y allá las pone en boca de los personajes de sus novelas. La expresión del texto, como puramente forense, no es a propósito para dicha por Chiquiznaque» y yo añadiría ni por Cervantes, porque me parece que el argumento dado por Rodríguez Marín no es suficiente para que Cervantes tuviera esos conocimientos técnicos forenses.

2.3. *Justicia mera mixta*

Expresión de carácter jurídico, I, pág. 238:

> [...] importa poco, puesto que es justicia mera mixta que nadie se entre en pertenencia de nadie.

Es usada también en el *Quijote*, II, 59, I, pág. 1215:

> Quedose Sancho con la olla con mero mixto imperio.

3. Conocimientos musicales

Encontramos la distinción entre el contrapunto, I, pág. 231:

> [...] llevaba el contrapunto al chapín y a la escolea

y el canto llano, pág. 232:

> –Cántese a lo llano –dijo a esta razón Repolido.

Estos conocimientos técnicos musicales corresponden a una persona que ha estudiado música, lo que se hacía en el *quadrivium*. A la música en el *Quijote* he dedicado un epígrafe en mi libro *El verdadero autor*.

II. Aspectos lingüísticos

1. *Otro día*

Dos veces es usada esta expresión, como en I, pág. 199:

> [...] y otro día vendieron las camisas en el malbaratillo.

Véase *El amante liberal*, II, 3.

2. *Comía y bebía y triunfaba*

La buena vida es condensada en estos tres verbos, I, pág. 200:

> [...] y que algunos días salía con cinco y con seis reales de ganancia, con que comía y bebía y triunfaba.

Con variante están presentes en el *Lazarillo*, pág. 50:

> –Toma, come, triunfa, que para ti es el mundo

3. *Cartas de comunión hay, paulinas*

Así se llamaron estas cartas de excomunión por el nombre del papa Paulo III (1534-1549), al que Vives dedicó su *De veritate fidei christianae*, pág. 203:

> –Cuanto más, que cartas de descomunión hay, paulinas.

El conocimiento de la legislación eclesiástica era propio de personas con preocupaciones religiosas y no parece ser el caso de Cervantes.

4. *Parecermehía*

Encontramos un ejemplo de condicional antiguo, I, pág. 204:

> [...] parecermehía a mí que había cometido algún grande incesto, o sacrilegio.

Esta forma de condicional no estaba ya en uso en los inicios del siglo XVII. Por otra parte, no se trata en ese pasaje de una imitación del lenguaje antiguo.

5. *No me erraré en un átomo*

Este término, de carácter filosófico, es usado por el sacristán, I, pág. 204:

> [...] que lo tengo más en la memoria que el tocar de las campanas: no me erraré en un átomo.

Esta forma de escribir es propia de personas con formación filosófica.

6. *Por junto*

Con idea de "totalidad" es usada la expresión *por junto*, I, pág. 206:

> [...] y que si se pasa, es por junto.

En la misma forma aparece en el *Viaje de Turquía*, pág. 299:

> [...] me hiziesen merced de comprarme algunas cosas por junto

en el *Quijote*, II, 27, pág. 938:

> [...] si no es retándole de traidor por junto

y con cambio de preposición en el *Lazarillo*, pág. 73:

> Bien consideré que debía ser hombre mi nuevo amo que se proveía en junto.

7. *Lición de posición*

Lenguaje universitario en lugar poco adecuado, I, pág. 235:

> [...] Monipodio había de leer una lición de posición.

Aparece también en el *Quijote*, II, 12, pág. 785:

> [...] puesto que todas o las más veces que Sancho quería hablar de oposición [...].

Resulta muy extraño que un no universitario como Cervantes tuviera tanta afición al lenguaje propio de universitarios.

8. *Fue contenta*

Expresión con el verbo *ser* en lugar de *estar*, I, pág. 226:

> Fue contenta la Juliana de obedecer a su mayor.

Normalmente se utiliza en la forma soy contento y así aparece en el *Quijote* tres veces, como en II, 35, pág. 1013:

> [...] digo que soy contento de darme los tres mil y trecientos azotes.

9. *Suficiente*

Con el significado de "quien tiene los conocimientos necesarios para desempeñar una profesión" es empleado el adjetivo *suficiente*, I, pág. 207:

> –¡Y cómo que es calificado, hábil y suficiente! –respondió el mozo.

El sustantivo correspondiente, *suficiencia*, es utilizado en varias de las obras estudiadas, como en *Diálogo de doctrina christiana*, pág. 481:

> [...] aunque yo no tenga tanta suficiencia y esperiencia como convenía para satisfaceros [...].

10. Diminutivos en *–ico*

Encontramos ejemplos de diminutivos en *–ico*, como en I, pág. 219:

> [...] y poner mis candelicas a Nuestra Señora de las Aguas.

Véase *La Gitanilla*, II, 7.

III. Refranes

1. *Donde las dan las toman*

Refrán en boca de Cortado, pág. 203. Es utilizado en el *Diálogo de la lengua*, I, pás. 77:

> Donde las dan, allí las toman

en el *Quijote*, II, 65, pág. 1270:

> [...] y pues sabe que donde las dan las toman.

2. *En manos estaba el pandero que lo supieran bien tañer*

Es puesto en boca de Chiquiznaque, I, pág. 230. Lo encontramos en el *Quijote*, II, 22, pág. 889:

> En manos está el pandero que le sabrá bien tañer

y en el *Quijote* III, pág. 65:

> [...] y en manos está el pandero que le sabrá bien tañer.

3. *Quien bien quiere a Beltrán, bien quiere a su can*

Es pronunciado por Chiquiznaque, I, pág. 230. Aparece en el *Diálogo de la lengua*, pág. 150:

> Quien bien quiere a Beltrán, bien quiere a su can.

4. *Con su pan se lo coma*

Refrán en forma incompleta, I, pág. 204. Aparece dos veces en el *Quijote*, I, 25, pág. 298:

> Ni yo lo digo ni lo pienso –respondió Sancho–. Allá se lo ayan; con su pan se lo coman

y en el Prólogo al lector de la Segunda Parte, pág. 673:

> [...] con su pan se lo coma y allá se lo haya.

IV. Notas al texto del manuscrito Porras

Rinconete y Cortadillo fue copiado en el manuscrito Porras. Su texto fue publicado por Rodríguez Marín en edición crítica, ilustrada con notas a ambos textos. Los cambios en el texto primitivo se deben a dos razones fundamentales: a aclarar palabras o expresiones caídas en desuso y a eliminar pasajes licenciosos.

1. *Así es verdad*

Esta expresión, pág. 247, es sustituida en la edición definitiva por «Así, es». Con esta modificación se quiso indicar que la expresión ya no era de mucho uso en la época. Para el estudio de la expresión véase *La Gitanilla*, II, 5.

2. *Otro día de mañana*

Tiene el significado de "al día siguiente", I, pág. 259:

> [...] otro día de mañana se plantaron en la plaza de Sant Salvador.

La expresión aparece en el *Lazarillo*, pág. 115:

> [...] para otro día de mañana despedir la bula.

Es claro que el cambio de la construcción en el texto definitivo «y otro día bien de mañana» se debió al deseo de aclarar la expresión.

3. *Con la pena de la negra bolsa*

Uso del adjetivo *negra* con el significado de "funesto", "maldito", I, págs. 264-265:

> [...] con la pena de la negra bolsa.

Adquiere una elevada frecuencia en el *Lazarillo* (once veces), como en pág. 84:

> [...] que padescen por la negra que llaman honra

y está presente en el *Diálogo de Lactancio*, pág. 175:

> ¡Y que negros labradores!

en el *Diálogo de Mercurio*, pág. 469:

> Si es preso, luego el Emperador querrá hazer esta negra paz universal

y en el *Quijote*, II, 18, pág. 843:

> [...] y a la compra de sus negros requesones, que tan blanco pusieron a su amo.

La eliminación de la expresión *negra bolsa* en el texto definitivo se debió a querer prescindir del significado figurado del adjetivo *negra*.

4. *Con un falsete en tercera*

Interesante referencia musical, I, pág. 310:

> Siguiola luego la Gananciosa con un falsete en tercera.

Rodríguez Marín hace un comentario despectivo a ese conocimiento musical, pág. 345: «D. Mariano de Soriano Fuertes, en su *Calendario histórico-musical para el año de 1873* incluyó a Cervantes entre los músicos. No he visto tal *Calendario*, pero si su autor quiso probar la pericia musical de Cervantes, en no menudo aprieto habrá de ponerle quien le diera a estudiar y comentar las cinco palabritas que han dado pie para esta nota». No debía de andar D. Mariano tan alejado de la realidad como quiso hacer ver Rodríguez Marín, porque años después un especialista como Adolfo Salazar escribió el libro *La música en Cervantes y otros ensayos* (1961) y Luis F. Leal Pinar, por su parte, *La música del Quijote* (2006).

La eliminación se debió al deseo de claridad, ya que la expresión no era de fácil intelección.

5. *Y me llevó a dormir con un bretón que hedía a vino*

Esta frase, I, pág. 297, fue eliminada del texto definitivo. Es evidente que se debió a la intención de evitar episodios obscenos.

La española inglesa

Es la novela en la que hemos encontrado menos puntos concordantes con las obras de Vives.

I. Aspectos del contenido

1. La libertad por encima de todo

Esta idea es expresada en I, pág. 263:

> [...] siendo la libertad la cosa más amada.

Esta valoración de la libertad coincide con la que tuvo Vives, tal como la expuso en el *Epistolario*, pág. 106:

> Mas todo esto estará lejos de mí, pues detesto enormemente hablar de otra manera diferente de lo que siento, y me gustaría que semejante vicio lo evitaran todos, pues esto es lo propio de una persona totalmente libre y sencilla, mientras que lo contrario corresponde al hombre engañoso, falaz y encubierto

y en pág. 311:

> ¡Váyase la gloria a la porra, si tan gran servidumbre comporta, que no se pueda decir una palabra con libertad; mientras que los que no buscan la gloria, pueden decir lo que se les antoje!

En el *Quijote* se hace un encendido elogio de la libertad, II, 58, pág. 1195:

> La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre.

II. Aspectos lingüísticos

1. *Así es verdad*

Aparece esta expresión en I, pág. 250:

> –Así es verdad, señora –respondió Clotaldo.

2. *Como quien ella era*

Para poner de relieve la personalidad, se sirve el autor de esta expresión, I, pág. 270:

> [...] acompañada como quien ella era.

Véase *El amante liberal*, II, 4.

3. *Otro día*

Encontramos varios ejemplos de «otro día» con el significado de "al día siguiente", como en I, pág. 248:

> [...] otro día vistieron a Isabela a la española.

4. *De espacio*

El editor H. Sieber ha corregido arbitrariamente el texto, dejándolo así, I, pág. 264:

> [...] para que despacio pudiesen ver a hablar a su hija y regocijarse con ella.

La nota 50 de Sieber dice: «*despacio*: El texto, "de espacio"». La corrección es errónea, porque lo correcto es lo original, esto es, «de espacio», que tiene el significado de "con tranquilidad". Véase *La Gitanilla*, II, 3.

5. *Propincua*

Dos veces es usado este latinismo, como en I, pág. 264:

> [...] contentísimo con la esperanza propincua que llevaba.

También aparece dos veces en el *Quijote*, como en pág. 178:

> [...] y ni más ni menos está en potencia propincua de ser los caballeros andantes reyes y emperadores.

6. *Juegos fónicos*

Llamativo es el homoyoteleuton de I, pág. 244:

> [...] que encantaba cuando cantaba.

7. Leísmo

Encontramos varios ejemplos de leísmo, como en I, pág. 267:

> [...] otra vez digo que no me toca vuestro desafío; pero yo le acepto.

8. Laísmo

Hay un caso de laísmo en pág. I, 250:

> [...] para que la enseñase el modo de vivir suyo.

9. Diminutivos en *–ico*

Hay uno solo, pero no frecuente, pág. I, 282:

> [...] con las insignias de su libertad, que son estos habiticos.

III. Refranes

1. *Dádivas quebrantan peñas*

Aparece este refrán en I, pág. 262. También en el *Quijote*, II, 35, pág. 1011:

> [...] y que dádivas quebrantan peñas.

El licenciado Vidriera

I. Aspectos del contenido

1. Búsqueda del conocimiento sin arrogancia

El tema central de *El licenciado Vidriera* es la búsqueda del conocimiento sin arrogancia, con humildad. El autor que más ha profundizado en este aspecto central es A. K. Forcione en su estudio «El licenciado Vidriera as a satirical Parable: The mistery of knowledge». Lo podemos comprobar en la siguiente cita[207]: «Como he sugerido en mi análisis de la parábola que circunda sus pronunciamientos apotegmáticos, *El licenciado Vidriera* pertenece al distinguido cuerpo de obras literarias que se han dirigido ellas mismas directamente a los temas centrales del pensamiento occidental: la naturaleza de la sabiduría y las utilidades propias del conocimiento. Es una novela de *hibris* intelectual, escrita en una época que fue espoleada por sacudidas sin precedentes en el campo del conocimiento, que presenció una enorme expansión de los horizontes y perspectivas intelectuales y produjo en la condena de Fausto el más poderoso mito del exceso intelectual desde la historieta de Adán». En este contexto, no tengo yo que relacionar a Vives con el meollo de *El licenciado Vidriera*, porque lo hace y magníficamente Forcione[208]: «En su *Introductio ad Sapientiam* Luis Vives escribió lleno de confianza sobre los caminos en los que la búsqueda del aprendizaje a la largo de la vida puede guiar al hombre a la vida virtuosa y a la felicidad. El conocimiento es "el verdadero alimento del alma", una "fuente de gozos y de sólidos y perpetuos deleites", "los estudios realzan los hechos alegres, alivian los hechos tristes, reprimen los temerarios impulsos de la juventud, mitigan la molesta torpeza de la vejez: en casa, fuera, en público, en

[207] A. K. Forcione, «El licenciado Vidriera [...]», pág. 297.
[208] A. K. Forcione, «El licenciado Vidriera [...]», pág. 298.

privado, en la soledad, en la multitud, en el descanso y en la actividad acompañan, están presentes, es más, nos dirigen, nos ayudan y nos aprovechan".

Sin embargo, el entusiasmo de la declaración es atemperado por la advertencia de que los misterios de Dios son impenetrables a la contemplación de la razón, por una invocación a los avisos de san Pablo y de Salomón concernientes a la moderación en la búsqueda del conocimiento, a la evitación de la curiosidad ilícita, así como por las duras advertencias sobre los peligros de la arrogancia intelectual. Si el estudioso es guiado por el deseo de gloria y si es presuntuoso en su adquisición de las enseñanzas, nunca alcanzará la meta del conocimiento, que es la liberación de la esclavitud de la arrogancia. En palabras que resuenan con el tradicional antiintelectualismo Vives exhorta a sus lectores:

> Hay que apartar toda arrogancia de los estudios, pues todo lo que sabe incluso el más docto de los mortales no es más que una pequeñísima parte de lo que ignora. Lo que los hombres saben es escaso, oscuro e inseguro y nuestras mentes, encadenadas en esta cárcel del cuerpo, son oprimidas por una gran ignorancia y por profundísimas tinieblas; hasta tal punto tenemos embotada la agudeza mental, que ni siquiera captamos el aspecto más exterior de las cosas».

Estos importantes y sugerentes textos de Vives se encuentran en *Introductio ad sapientiam*. Y no es necesario que añada yo nada, porque queda perfectamente establecida la estrecha relación entre el mensaje de la novela y el pensamiento de Vives. Solo quiero insistir en que estamos en las profundidades de la filosofía y de la teología, familiares, por supuesto, a Vives y muy alejadas de la vida y de los estudios de Cervantes.

2. El verdadero sabio

En el fondo de *El licenciado Vidriera* hay una búsqueda del verdadero sabio y, en consecuencia, de la verdadera sabiduría. Detrás de esa búsqueda está la tradición cristiana, como señala Forcione[209]: «Situarse detrás de las ambigüedades que pueden ser percibidas en las actitudes hacia el conocimiento de humanistas como Vives, Erasmo y Bacon, es una tradición que se remonta a los más remotos orígenes de la cristiandad, al sostener que el impulso del cristiano al conocimiento puede fácilmente degenerar en curiosidad malsana e interferir en las responsabilidades para seguir su trascendental destino a través de la conducta virtuosa en su vida sobre la tierra [...]. Los efectos venenosos del conocimiento continuaron fascinando a filósofos y pensadores en el renacimiento y sus escritos están llenos de retratos de hombres defectuosos por la sabiduría, caricaturizados buscadores de la verdad, confrontaciones satíricas entre

[209] A. K. Forcione, «El licenciado Vidriera [...]», págs. 301-302.

bienaventurados simplones y arrogantes académicos, así como relatos de educación defectuosa y búsquedas de la sabiduría en dirección errónea. Por ejemplo, observamos a Vives en su paseo por la universidad de París, "un emporio de buenos eruditos", buscando al hombre sabio ideal, "el hombre que domina perfectamente el círculo de todas las disciplinas", y encontrando solamente una galería de monstruos, de los que cada uno representa, en el foco concentrado y distorsionante de la caricatura, una de las tradicionales fuentes de la sabiduría».

De nuevo, Forcione relaciona, acertadamente, nuestra novela con Vives y, concretamente, con su diálogo *Sapiens*. Se trata de una dura crítica al estado de corrupción de las disciplinas en la universidad de París. Además, se pone de manifiesto el gran interés de Vives por encontrar la verdadera sabiduría, como se desprende de la palabras de Beraldo, uno de los dialogantes:

> He oído con frecuencia al español Luis Vives exponer con profundidad muchas ideas sobre el sabio (en cuanto es, por cierto, extraordinario admirador de la filosofía). Y añadía que él prefería llegar a ser sabio, incluso mediano, a ser el más rico con mucho de todos los hombres (la traducción es mia).

¿Puede darse mayor identidad de pensamiento entre el diálogo *Sapiens* y *El licenciado Vidriera*? Por lo demás, ver al "lego" Cervantes entre las cumbres intelectuales de Vives, Erasmo y Bacon, es algo completamente discordante.

3. Luciano, al fondo

La crítica y sátira de Luciano están en el origen lejano de la sátira de *El licenciado Vidriera*, como vio también Forcione[210]: «En tal satírica caracterización, conspiración y diálogo, se detecta el espíritu y técnicas literarias de Luciano, cuyas sátiras, traducidas y popularizadas por Erasmo, circulaban ampliamente y contribuyeron significativamente al fermento escéptico y antiintelectual de la época. Para el impacto sobre los escritos de los humanistas españoles en relación con su crítica recurrente de los intelectuales vanos y falsas filosofías, véase Margherita Morreale, "Luciano y las invectivas 'antiescolásticas' en 'El scholástico' y en 'El Crotalón'", *Bulletin Hispanique* 54 (1952): 370-85. Por cierto, se observa en los dos, Sancho Panza y el licenciado de vidrio afinidades con los personajes ficcionales de Luciano. En su defensa del sentido común, su rechazo del artificio y su espíritu crítico, que exhibe en forma creciente hacia el final de la parte II (véase antes), el primero es uno de los innumerables descendientes del Mempo de Luciano en el siglo XVI. Como para el licenciado de vidrio, solo necesitamos mirar el retrato del filósofo presentado por Luciano en el popular *Icaromenippus*, un retrato que

[210] A. K. Forcione, «El licenciado Vidriera [...]», págs. 302-303, nota 154.

hizo su recorrido hasta *El scholástico* de Cristóbal de Villalón. "Navegar o cultivar los campos o servir en el ejército o ejercer algún oficio me parece superfluo; yo chillo, voy sucio, me baño en agua fría, ando descalzo en el invierno, llevo una capa mugrienta, y, como Momo, voy difamando todo lo que los demás hacen" (citado por Morreale, "Luciano", p. 373)».

Después de haber demostrado que el *Quijote* fue escrito por Vives, el parecido entre el licenciado de vidrio y Sancho se explica fácilmente. Por otra parte, después de haber demostrado que el *Diálogo de Mercurio y Carón* fue también escrito por Vives, la influencia de Luciano en *El licenciado Vidriera* queda plenamente justificada. Respecto a la posible utilización de Luciano por parte de Cervantes, hay que tener en cuenta que en su época solamente habían sido traducidos *Hercules Menipus*, *Icaromenippus*, *Toxaris*, *Vera hist*oria, *Charon* y *Gallo* y, además, en ediciones que circulaban poco por estar perseguidas. De hecho, los ejemplares que nos han llegado son muy pocos. Las comparaciones de M. Morreale con *El Scholástico* y con el *Crótalon* también están plenamente justificadas, porque ambas obras fueron escritas por Vives. A la primera he dedicado mi artículo «Principales ideas pedagógicas en *El Scholástico* de Luis Vives». Sobre el *Crótalon* he dado algunas pinceladas en mi libro *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*.

En consecuencia, el círculo abierto por Luciano se sigue con Erasmo y Moro y se completa, prácticamente, con Vives, los tres componentes del humanismo nórdico. A partir de 1530 las obras de Erasmo fueron muy perseguidas y la misma suerte corrieron las de Luciano y Vives. Lo lógico, por tanto, es pensar que ese tipo de literatura se cerró hacia 1536 (muerte de Erasmo) y 1540 (muerte de Vives).

4. La filosofía cínica

La presencia de la filosofía cínica en *El licenciado Vidriera* ha sido reconocida por los mejores críticos, como Forcione[211]: «Mientras es probable que el hombre de vidrio, aislado, continuará llamando la atención en todas las épocas como símbolo de inteligencia sobrehumana, racionalidad no comprometida, hiperintelectualidad aislada, sensibilidad superdesarrollada y espiritualidad negadora de la vida, permanece innegable que Cervantes lo creó deliberada y cuidadosamente como filósofo cínico y parece razonable suponer que entendió las salidas formuladas por su locura en términos de dicha filosofía. El hecho es que, en la forma particular y en las acciones de su licenciado de vidrio como cínico protestón, Cervantes plantea un problema filosófico con profundas implicaciones que conciernen a la ética, a la epistemología y a la literatura».

La interpretación de Vidriera como filósofo cínico fue sugerida por Menéndez Pelayo en sus *Orígenes de la novela*, confirmada por Antonio Oliver en su artículo «La

[211] A. K. Forcione, «El licenciado Vidriera [...]», pág. 243.

filosofía en "El licenciado Vidriera"» y perfeccionada por E. C. Riley en su excelente artículo «Cervantes and the cynics (*El licenciado Vidriera* and *El coloquio de los perros*)». Para nuestro propósito, es importante señalar que Riley menciona a Vives al resaltar como fuente del cinismo y de la novela a Diógenes Laercio[212]: «Algunos ejemplos de eso pueden encontrarse, por ejemplo, en *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, un libro bien conocido en el Renacimiento y admirado por Vives». ¿También lo conocía y admiraba Cervantes? La conclusión a la que llega Riley es la siguiente[213]: «La idea global del cinismo tiene una significativa relación con *El licenciado Vidiera* y con *El coloquio de los perros* e, incidentalmente, alguna relevancia en los puntos de vista de Cervantes sobre la sátira». Más adelante se plantea Riley los límites de las coincidencias[214]: «Permanece incierto hasta qué punto está evocando Cervantes a los cínicos y a Diógenes en particular en la descripción de su estudiante loco. Hay muchas diferencias obvias, pero también hay muchas coincidencias que no se pueden ignorar. No hay duda de que alrededor hay cosas demasiado escogidas para suponer que Cervantes conoce que la palabra griega *píthos* significa vasija de barro y relacionarla con la aberración de Tomás por vía de casos registrados de alucinación melancólica estrechamente comparables. Por otra parte, parece legítimo evocar la antigua ecuación entre cinismo y locura, que Cervantes podría haber conocido o incluso llegado a ella de forma independiente». A mí me parece que, por lo que sabemos de sus estudios, no podemos suponer que Cervantes supiera griego y que tuviera un conocimiento tan profundo de la filosofía cínica.

Llegados a este punto, tenemos que investigar si Vives se sintió interesado por la filosofía cínica. Y para ello lo mejor es comprobar si aparece mencionada en sus obras. La respuesta es afirmativa, pues en *Commentarii ad libros De civitate Dei* Diógenes Laercio, fuente principal para la filosofía cínica, es citado veintidós veces y Diógenes Cínico siete. En uno de los pasajes da Vives unas pinceladas de los filósofos cínicos, pág. 1412:

> Su modus operandi era lanzar invectivas y vociferar contra todos [...]. Por otra parte, eran incansables fustigadores de los placeres y famosos por su desprecio de todo, incluso de la vida.

También ofrece ejemplos de la forma de actuar de Diógenes, como la referente a su muerte, pág. 45:

> Los filósofos de los gentiles. Como Diógenes Cínico, que ordenó ser expuesto, una vez muerto, a los perros y a las aves. Cuando los amigos le previnieron sobre el despedazamiento del cadáver, dijo: 'Ponedme al lado

[212] E. C. Riley, «Cervantes and the cynics [...]», pág. 189.
[213] E. C. Riley, «Cervantes and the cynics [...]», pág. 191.
[214] E. C. Riley, «Cervantes and the cynics [...]», pág. 193.

> un bastón con el que pueda ahuyentar aves y perros.' 'Pero si no sentirás nada', le dijeron. 'Si no he de sentir nada', contestó Diógenes, '¿qué daño me hará el despedazamiento?'

Así, pues, Vives hizo en los *Commentarii* lo mismo que hizo en *El licenciado Vidriera*, esto es, poner sentencias y anécdotas de la vida de Diógenes. En el mismo caso nos encontramos en la gran enciclopedia *Silva de varia lección*, donde se le dedica a Diógenes el capítulo XXVII de la Primera parte titulado: «De la estraña condición y vida de Diógenes Cínico, philósopho; y de muchas sentencias notables suyas, y dichos y respuestas muy agudas y graciosas». Es digno de notar el hecho de que la misma anécdota recogida por Vives sobre la muerte de Diógenes aparece también en la *Silva*, I, pág. 405:

> Poco antes de que muriesse, viéndolo ya muy viejo sus discípulos y cercano a la muerte, le preguntó el uno dellos que cómo y dónde se mandava enterrar. Díxoles que pusiessen su cuerpo en el campo, encima de la tierra. Espantados desto, le dixeron que aquello era mal pensado, porque, poniéndolo assí, lo comerían las aves y bestias fieras. A lo qual él tornó a responder que le pusiessen en la mano su bordón y no llegarían las aves a él. Replicáronle entonces que el muerto no siente ni vee, que para qué provecho era el bordón. –«Pues si no he de sentir –dixo Diógenes–, ¿qué me da a mí que me coman las aves, encima de la tierra, o los gusanos, debaxo della?»

Esta concordancia y otros centenares de argumentos que no puedo exponer aquí me llevan a la conclusión de que la *Silva de varia lección* no fue escrita por Pedro Mexía sino por Vives.

5. Erasmismo

En relación con el cinismo, estudiado en el epígrafe anterior, Forcione apostilla[215]: «Sin embargo, quisiera mantener que la novela de Cervantes enlaza con la filosofía crítica que él resucita en una forma mucho más compleja y revuelta de lo que ellos suponen, y que, para entenderla, tenemos que considerar no solo la filosofía de Diógenes y Demonacte, sino también la filosofía que comunicó su espíritu crítico al siglo XVI, la *Philosophia Christi* de Erasmo, que abrazó su doctrina modificándola de acuerdo con ciertos principios cristianos, que eran en algunos aspectos profundamente antitéticos con su espíritu [el de los cínicos]. Las intrigantes ambivalencias centradas en la figura cervantina de Diógenes revelan ciertas tensiones fundamentales en el corazón de la filosofía cristiana de Erasmo y solamente si llevamos en el pensamiento su proyectada

[215] A. K. Forcione, «El licenciado Vidriera [...]», págs. 245-246.

conciliación de criticismo y de caridad, Diógenes y Cristo, podemos propiamente entender las complejidades de la novela española».

Más claro, agua. Para entender a Vidriera hay que entender y conciliar la filosofía cínica y la filosofía cristiana de Erasmo. Y ¿quién pudo hacer esa exitosa síntesis? Desde luego, Erasmo, que no puede ser candidato a la autoría por no saber español. Y ¿después? Naturalmente, Vives, que sabía español perfectamente. Por lo que concierne a Cervantes, se encontraba muy lejos de la filosofía cínica y de Erasmo, de este último temporalmente e inquisitorialmente, con todo lo que eso llevaba consigo, que no es poco.

El erasmismo de *El licenciado Vidriera* fue también puesto de relieve por Roberto Ruiz en su artículo «Las "tres locuras" del Licenciado Vidriera», al establecer el paralelismo con la *Stultitiae laus* de Erasmo. Sigue R. Ruiz a John Olin en su distinción de tres partes principales en la genial obra del holandés, llegando a la siguiente conclusión[216]: «Resumamos: en el *Elogio* se pasa de la locura cómica y veraz a la locura santa; en el *Licenciado*, de la juventud aventurera y "ligera de equipaje" al maduro sacrificio. El término medio es, en ambos casos, una revelación satírica que desarrolla el sentido del valor y facilita el curso hacia lo eterno. La libertad paradisíaca se transforma en libertad moral, mediante una continua crisis de la razón que conduce, esperamos, a la fe». Así, pues, no se trata aquí de una imitación en algunos detalles, sino de una imitación en la estructura misma de la obra y esto no se puede hacer si no se ha profundizado en la misma, algo que no estaba al alcance de Cervantes porque la *Stultitiae laus* no había sido traducida al español, además de estar muy perseguida en su época.

6. *El licenciado Vidriera y De anima et vita de Vives*

En su profundo estudio, Forcione hace interesantes y definitivas relaciones entre las dos obras. Por la importancia para mi tesis, traduzco un pasaje un poco largo[217]: «Por todos los escritos de Juan Luis Vives observamos una actitud escéptica hacia el valor de las generalidades, que por medio de una hipótesis racional ejercemos sobre la experiencia, una intensa conciencia de la forma en la que lo particular resiste la disminución con relación a la categoría y un fuerte énfasis en la observación empírica de lo particular como los más seguros medios de obtener conocimiento útil. Para Vives la capacidad para distinguir y juzgar con exactitud es de importancia fundamental, porque hay tal diversidad en la experiencia ("es difícil encontrar dos personas que reciban satisfacción de lo mismo") que el hombre inteligente no se atreve a proceder con "fórmulas predeterminadas", particularmente en el reino de la elección moral, donde la razón y el análisis de probabilidad pueden fácilmente soportar conclusiones opuestas.

[216] R. Ruiz, «Las "tres locuras" del Licenciado Vidriera», págs. 846-847.
[217] A. K. Forcione, «El licenciado Vidriera [...]», págs. 265-269.

La sensibilidad de Vives a la particularidad individual ("las inteligencias, por otra parte, son infinitas, muy diversas, varias") queda bien ilustrada en su catálogo de "aversiones":

> Existen formas de disgusto peculiares de cada individuo que sería arduo enumerar. Así unos no pueden tolerar la estridencia de la sierra, otros el gruñido de un cerdo; unos el desgarro de un tejido, otros el quebrar con las tenazas una brasa ardiente. Los hay a quienes molesta un gesto realizado de un modo preciso, como sentarse, caminar, mover las manos, hablar; hay otros que se molestan incluso por una arruga en el vestido ajeno.
>
> (*De anima et vita* III, XI. *Opera omnia*, 3, 471-474. Pág. 312 de la traducción española).

[...] El licenciado Vidriera es insensible a cualquier misterio que pueda haber en la particularidad humana y su agitada invocación a lo que Vives censura como "fórmulas predeterminadas" es un síntoma de su general huida de discriminación y de su estrecho compromiso con otros seres humanos que requiere la auténtica discriminación. En este punto está bien volver brevemente al penetrante *De anima et vita* de Vives, porque una de sus discusiones de las facultades discriminatorias de la mente hace una invitación al tipo de pensamiento que guió a Cervantes a volver a la experiencia y a desarrollar técnicas literarias adecuadas a la explicación de todos los misterios de la particularidad. En su descripción de una intelección imperfecta nos vuelve al *Licenciado Vidriera*:

> Algunos por la mala costumbre que tienen de menospreciarlo todo, han contraído el vicio de ofenderse por cualquier cosa, sin ningún juicio y sin ninguna estimación previa; para ellos hasta es muestra de sabiduría no aprobar nada, ni siquiera lo que se ha realizado con toda rectitud, e indagar con sorprendente perversidad de juicio todo cuanto puedan desaprobar en cada cuestión. Con esta actitud se procuran gran satisfacción y alcanzan ante su necio auditorio la fama de inteligentes, como si no fuera mucho más expedito y fácil a cada uno condenarlo todo indistintamente que establecer una diferencia entre lo bueno y lo malo, como justamente debe hacerlo el hombre inteligente y sensato.
>
> (*De anima et vita* III, XI. *Opera omnia*, 3, 471-474. Págs. 312-313 de la traducción española).»

¿Qué voy a añadir yo a estas sapientísimas y eruditísimas palabras de Forcione? Solamente que estoy completamente de acuerdo con él y que, si Cervantes fue tan erasmista y tan vivista, hay que imaginárselo llevando por las carreteras de Andalucía los ocho volúmenes de las obras completas de Erasmo y los dos de las de Vives, o ¿acaso las leyó, rumió y anotó en la cárcel de Argel, donde tuvo tanto tiempo libre?

7. Presencia de la Biblia

El conocimiento de la *Biblia* reflejado en *El licenciado Vidriera* es extraordinario, pues se ofrecen citas de libros poco conocidos y, además, en latín. Por otra parte, los pasajes citados vienen a la mente del autor espontánea y naturalmente, sin necesidad de buscarlos en polianteas y en florilegios, porque, de esa forma, no los encontraría. Por otra parte, es claro que el autor citaba de memoria, pues así se explican las variaciones con respecto al texto de la *Vulgata*.

7.1. *Filiae Hierusalem, plorate super vos et super filios vestros*

La frase se encuentra en II, pág. 55 y procede del evangelio de Lucas 23, 28, pero no literalmente: «Filiae Ierusalem, nolite flere super me, sed super vos ipsos flete et super filios vestros». La traducción del texto es: «Hijas de Jerusalén, llorad sobre vosotros y sobre vuestros hijos».

7.2. *Honora medicum propter necessitatem [...]*

La cita se encuentra en II, pág. 62:

> Honora medicum propter necessitatem, etenim creavit eum Altissimus. A Deo enim est omnis medela, et a rege accipiet donationem. Disciplina medici exaltavit caput illius, et in conspectu magnatum collaudabitur. Altissimus de terra creavit medicinam, et vir prudens non ab[h]orrebit illam

y procede de *Eclesiástico* 38, 1-4, también con variantes en relación con la *Vulgata*. La traducción del texto es: «Honra al médico por la necesidad, pues lo hizo el Altísimo. En efecto, de Dios procede tal medicina, y recibirá donativos del rey. La formación del médico lo exaltará y será alabado en presencia de los poderosos. El Altísimo hizo la medicina a partir de la tierra y el varón prudente no la despreciará».

El mismo texto bíblico es utilizado en los *Diálogos o Coloquios* de ¿Pedro Mexía?, págs. 221-222:

> ¿No avéis leído en el Eclesiástico que Dios crió de la tierra la medicina, y que el varón sabio no la deve huir, que la medicina honra la cabeça del médico, y que por ella será alabado en presencia de los grandes reyes?

7.3. *In manu Dei potestas hominis est, et super faciem scribe imponet honorem*

Esta cita aparece en II, pág. 69 y procede también del *Eclesiástico* 10, 5, con variantes: «In manu Dei prosperitas hominis, et super faciem scribae imponet honorem suum». La traducción del texto de la novela es: «En la mano de Dios está el poder del hombre, y sobre el rostro del escriba impondrá el honor».

7.4. *Nolite tangere Christos meos*

Esta frase está en II, pág. 71 y procede de *Paralipómenos* I, 16, 22 (también en *Salmos* 104, 15). La traducción es: «No toquéis a mis ungidos».

8. Conclusión de este apartado

El saberse la *Biblia* de memoria, y en latín, resulta inexplicable en una persona como Cervantes, que ni sabía latín ni llevaba una vida apropiada para ese aprendizaje. En el caso de Vives, creo que la justificación es completamente innecesaria, porque ahí están sus obras latinas para confirmar ese dominio bíblico.

9. Presencia del latín

9.1. Ovidio

Ovidio es citado en latín, II, pág. 58:

> Cum ducum fuerant olim Regnumque poeta:
> premiaque antiqui magna tulere chori.
> Sanctaque maiestas, et erat venerabile nomen
> vatibus; et large sape dabantur opes.

La cita corresponde a *Ars amandi*, III, 405-408:

> Cura deum fuerunt olim regumque poetae
> praemiaque antiqui magna tulere chori,
> Sanctaque maiestas et erat venerabile nomen
> vatibus et largae saepe dabantur opes.
> (En otros tiempos los dioses y los reyes se preocuparon de los poetas y sus antiguos cantos obtuvieron grandes premios. Los poetas gozaban de la majestad religiosa y de una reputación venerable, y con frecuencia se les otorgaban grandes riquezas).

Como se puede comprobar, hay diferencias importantes entre el texto de la novela y el de la obra de Ovidio.

9.2. Ovidio, por segunda vez

Por segunda vez es citado Ovidio, II, pág. 58:

> Est Deus is nobis, agitante calescimus illo.

La cita corresponde a *Fastorum libri*, VI, 5. «Hay un dios en nosotros y, al agitarnos, nos enardecemos». En este caso no hay discrepancias entre ambos textos. La misma cita fue recogida por Vives en *De disciplinis*, I, pág. 128:

> Al cantar eso, consiguieron los poetas que se les llamara vates divinos, santos, piadosos; que se atreva a decir aquel Ovidio Nasón: Hay un dios en nosotros [...]

y también en el *Quijote*, II, 16, pág. 827:

> [...] según es opinión verdadera, el poeta nace: quieren decir que del vientre de su madre el poeta natural sale poeta, y con aquella inclinación que el dio el cielo, sin más estudio ni artificio, compone cosas, que hace verdadero al que dijo: «Est Deus in nobis» etc.

9.3. Ovidio, por tercera vez

Suele decirse que no hay dos sin tres y, en efecto, Ovidio es citado por tercera vez, II, pág. 59:

> At sacri vates, et Divum cura vocamus.

La cita corresponde a *Amores*, III, 9, 17:

> At sacri vates et divum cura vocamur
> (Pero los poetas somos llamados seres sagrados y preocupación de los dioses).

La discrepancia entre *vocamus* y *vocamur* puede explicarse como errata.

9.4. *Sumat diluculo*

La frase es propia de las recetas médicas, II, pág. 63:

> Dijo que se la mostrase, y vio que al fin della estaba escrito: *Sumat diluculo*, y dijo: «Todo lo que lleva esta purga me contenta, si no es este *dilúculo*, porque es húmido demasiadamente».

El significado es: "Tómelo al amanecer" y tiene una intención humorística y de burla sobre el proceder de los médicos. Hay también un juego de palabras entre el latín y el español, como acertadamente indica H. Sieber en su nota 66: «[...] es un juego de palabras sobre los efectos de la purga (dilu-culo: *diluo* = lavar, limpiar las asentaduras)».

9.5. *Nemo novit patrem [...]*

En la serie de preguntas y respuestas se encuentra la siguiente, II, pág. 69:

> Preguntóle uno que cuál había sido el más dichoso del mundo. Respondió que *Nemo*; porque *Nemo novit Patrem, Nemo sine crimine vivit, Nemo sua sorte contentus, Nemo ascendit in coelum*.

A *Nemo* y su significado en nuestra novela ha dedicado A. K. Forcione un excelente artículo: «El desposeimiento del ser en la literatura renacentista: Cervantes, Gracián y los desafíos de *Nemo*». En él hace la historia de esta singular personificación, que se remonta a la *Odisea* de Homero y, más en concreto, a los sermones medievales de Radulfo de Anjou y de otro monje llamado Stephanus. Tales sermones tuvieron gran éxito en el norte de Europa, pues se hicieron traducciones al francés, alemán y holandés. Incluso *Nemo* llegó a ser considerado santo en un sermón del siglo XVI *Sermo pauperis Henrici de Sancto Nemine cum preservativo regimene eiusdem ab peidemia*. El tratamiento más importante de *Nemo* es el debido al gran humanista holandés Ulrich von Hutten, quien le dedicó un poema titulado, claro está, *Nemo* (1510 y 1518[2]). De gran importancia para nuestro propósito es lo que afirma Forcione[218]: «Esta obra, que tuvo un éxito extraordinario, es de especial interés para nosotros: como lo hará *El licenciado Vidriera* de Cervantes un siglo más tarde, incorpora frases y paradojas del sermón medieval de *Nemo* en un contexto de sátira elevada y de preocupación filosófica seria». Decía que es de gran importancia porque, al tener tan gran éxito en Holanda, es seguro que Vives la conocía y resulta, en tal caso, lógico que influyera en él a la hora

[218] A. K. Forcione, «El desposeimiento del ser en la literatura renacentista [...]», pág. 664.

de concebir a Vidriera. Por el contrario, el poema de von Hutten quedaba muy alejado de Cervantes en el tiempo y en la lengua.

Por lo que se refiere a la procedencia de las frases relativas a *Nemo* en *El licenciado Vidriera*, lo mejor es seguir la completa exposición de Forcione[219]: «Tres de las afirmaciones del licenciado Vidriera sobre *Nemo* aparecen en las versiones del sermón que he podido examinar. "*Nemo ascendit in coelum*", basado en Juan, 3, 13. "Y nadie subió al cielo, sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre", se encuentra en la fuente más antigua, la refutación de Stephanus del sermón de Radulfo, en la traducción al francés de Jehan d'Abundance –impresa varias veces en el siglo XVI–, en una versión latina impresa a comienzos del siglo, y en manuscritos latinos de los siglos XIII y XV. "*Nemo novit patrem*", que repite a Mateo, 11, 27, "...ni al Padre conoció alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quisiere revelar", aparece en Stephanus y en una versión latina contenida en un manuscrito del siglo XIII. "*Nemo sine crimine vivit*", basado en el dístico de Catón, "Si vitam inspicias hominum si denique mores/ Cum culpant alios, nemo sine crimine vivit", se encuentra en Radulfo, Jehan d'Abundance, una traducción alemana que aparece en un manuscrito del siglo XV, la versión latina impresa, y manuscritos latinos de los siglos XIII y XV. "*Nemo sua sorte contentus*", basado en los versos iniciales de la primera sátira de Horacio, no está en ninguno de los sermones que he examinado, pero se encuentra en la parte del poema de Hutten que más se inspira en los sermones.

El chiste académico es apropiado en el discurso del licenciado Vidriera por diferentes razones, que son bastante obvias. El licenciado es, evidentemente, el producto brillante de una universidad, busca la admiración de sus maestros y amigos por su "agudeza", se ufana de su "ingenio" y, al insistir en negar la existencia de su propio cuerpo, él mismo es un tipo de *Nemo*. Sin embargo, en la novela ejemplar la seriedad de la broma va mucho más allá de los fines humorísticos de sus fuentes. El uso original que hace Cervantes del encomio burlesco tradicional es comparable en cierta medida a la forma en que Hutten convierte la figura absurda en un vehículo que expresa las serias verdades filosóficas, morales y políticas que van con buena parte de la sátira social y doméstica. En su más profundo nivel de implicación, por debajo de la extensa sátira que los críticos tienden a subrayar en la obra, El licenciado Vidriera de Cervantes se ocupa del problema del conocimiento [...]».

¡Vaya mezcla explosiva de fuentes! Citas bíblicas en latín, sermones medievales en latín, poemas de humanistas en latín y Horacio en latín. Como para poder ser digerida con la escasa formación de Cervantes.

[219] A. K. Forcione, «El desposeimiento del ser en la literatura renacentista [...]», págs. 676-679.

10. Contra los malos médicos

Después de citar el pasaje del Eclesiástico sobre los médicos (cfr. 2.2), se critica con dureza a los malos, II, págs. 62-63:

> Esto dice –dijo– el *Eclesiástico* de la medicina y de los buenos médicos, y de los malos se podría decir todo al revés, porque no hay gente más dañosa a la república que ellos. El juez nos puede torcer o dilatar la justicia; el letrado, sustentar por su interés nuestra injusta demanda; el mercader, chuparnos la hacienda; finalmente, todas las personas con quien de necesidad tratamos nos pueden hacer algún daño; pero quitarnos la vida, sin quedar sujetos al temor del castigo, ninguno. Sólo los médicos nos pueden matar y nos matan sin temor y a pie quedo, sin desenvainar otra espada que la de un *récipe*. Y no hay descubrirse sus delictos, porque al momento los meten debajo de la tierra.

Exactamente la misma crítica hizo Vives en *De disciplinis*, II, pág. 269:

> En efecto, sus yerros quedan en la impunidad, es más, se recompensan con una paga; y no les faltan pretextos con que justificar su infamia... "¿Qué médico ha sido citado a juicio alguna vez por una muerte?"

en II, pág. 206:

> Las equivocaciones de un médico, ¿quién las corregirá? ¿Quién proporcionará un remedio al hombre muerto?

y en II, pág. 213:

> Parece justo que a estos médicos no se les debería apercibir de forma privada sino que tendrían que ser castigados públicamente y con severidad, no con medios diferentes a como lo son los condenados por crímenes capitales.

11. La locura de Vidriera y de don Quijote

La locura monotemática del licenciado Vidriera era compatible con la mayor lucidez, II, pág. 73:

> En resolución, él decía tales cosas que, si no fuera por los grandes gritos que daba cuando le tocaban o a él se arrimaban, por el hábito que traía, por la estrecheza de su comida, por el modo con que bebía, por el no querer dormir sino al cielo abierto en el verano y el invierno en los pajares, como

> queda dicho, con que daba tan claras señales de su locura, ninguno pudiera creer sino que era uno de los más cuerdos del mundo.

Tal locura es similar a la caballeresca de don Quijote, quien, por otra parte, estaba dotado de una gran inteligencia, como se puede comprobar en los siguientes pasajes, I, 5, pág. 80:

> Encomendados sean a Satanás y a Barrabás tales libros, que así han echado a perder el más delicado entendimiento que había en toda la Mancha

y en I, 30, pág. 390:

> [...] y muestra tener un entendimiento claro y apacible en todo; de manera que como no le toquen sus caballerías, no habrá nadie que le juzgue sino por de muy buen entendimiento.

12. Contra la lisonja y contra la vida en la Corte

Así se muestra Vidriera ante un reclamo cortesano, II, pág. 56:

> –Vuesa merced me excuse con ese señor, que yo no soy bueno para palacio, porque tengo vergüenza y no sé lisonjear.

Eso se puede aplicar perfectamente a Vives, quien repetidamente se manifestó en contra de la adulación en palacio, como en *Linguae latinae exercitatio*, pág. 102:

> Pero el vicio principal de palacio es la adulación de cada uno para con todos los demás y, lo que es peor, para consigo mismo

y en el *Lazarillo*, págs. 104-105:

> Porque yo sabría mentille tan bien como otro y agradalle a las mil maravillas; reille ya mucho sus donaires y costumbres, aunque no fuesen los mejores del mundo; nunca decirle cosa que le pesase [...] pesquisar y procurar de saber vidas ajenas para contárselas, y otras muchas de esta calidad que hoy se usan en palacio y a los señores dél parecen bien.

13. Contra el vulgo

En dos pasajes aparece la animadversión contra el vulgo, II, pág. 69:

> –Aunque de vidrio, no soy tan frágil que me deje ir con la corriente del vulgo, las más veces engañado

y en II, pág. 59:

> [...] a despecho y pesar del circunspecto ignorante que juzga de lo que no sabe y aborrece lo que no entiende.

Vives arremetió contra el vulgo (la masa de hombres que sigue las opiniones de los demás sin pararse a reflexionar por sí mismos), en varios pasajes de sus obras, como en *Introductio ad sapientiam*, pág. 15:

> Por lo cual son perjudiciales las convicciones del vulgo que juzga muy torpemente de las cosas.
>
> Sin duda el pueblo es un gran maestro de error.

14. *Milán [...], ojeriza del reino de Francia*

Se trata de una referencia a las guerras de Francia en el Milanesado, II, pág. 51:

> [...] volvió a Milán, oficina de Vulcano, ojeriza del reino de Francia.

Vives conocía muy bien esas guerras, pues trató de ellas con amplitud en *De Europae dissidiis et bello turcico*, por ejemplo en págs. 56-58:

> Le sucedió Luis, que no solo iba a reclamar el derecho sobre Nápoles sino también el de Milán [...].
>
> El rey Luis recibe Milán de Luis Sforza, y muestra a este como prisionero de los franceses [...].
>
> Los pocos supervivientes de los combates se retiraron a Milán, que todavía estaba bajo mando francés [...].
>
> Se apodera de Milán en una batalla encarnizada y de resultado incierto dirigida por él.

En época de Vives Milán estaba de plena actualidad, pero en la de Cervantes no lo estaba.

Para entender la expresión «oficina de vulcano» viene bien un pasaje de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, III, 19, págs. 608-609:

> Entraron en Milán, admiroles la grandeza de la ciudad, su infinita riqueza, sus oros (que allí no solamente hay oro, sino oros); sus bélicas herrerías que no parece sino que allí ha pasado las suyas Vulcano.

15. Horas de Nuestra Señora

Uno de los dos libros que llevaba Vidriera, II, pág. 49:

> Los muchos libros que tenía los redujo a unas *Horas de Nuestra Señora* y un Garcilaso sin comento, que en las dos faltriqueras llevaba.

Vives hizo referencia a los libros de Horas en *Christi Jesu triumphus*, pág. 261:

> Entrados en su morada, llegaron Miguel Santcángel y Francisco Cristóbal, valencianos como yo, trayendo un *libro de Horas* para eneseñarlo a lax.

16. *Por mostrenco*

Es una expresión de carácter jurídico, II, pág. 64:

> –Guardaos, compadre, no encuentren con vuestro título los frailes de la redempción de cautivos, que os le llevarán por mostrenco.

H. Sieber en su nota cita a Bobadilla, *Política de corregidores*, recogido en el *Diccionario de Autoridades*: «Estos mostrencos he visto que llevan en muchas ciudades los conventos de la Trinidad y de la Merced, por privilegios y costumbre que de ello tienen». De los conocimientos jurídicos de Vives he tratado en varias ocasiones, recientemente en *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes* (2014), págs. 97-98.

17. *Llevé segundo en licencias*

El licenciado Vidriera está ambientado en la vida universitaria, tal como aparece, por ejemplo, en II, págs. 73-74:

> Con este acompañamiento, que era más que de un catedrático, llegó al patio [...]. Yo soy graduado en leyes por Salamanca, adonde estudié con pobreza y adonde llevé segundo en licencias

y en II, pág. 69:

> [...] porque así como no se puede pasar a otras ciencias si no es por la puerta de la gramática [...].

Puede compararse esta cita con la de *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, I, 5, pág. 161:

> Llegué a las puertas de la gramática, que son aquellas por donde se entra a las demás ciencias.

Esta forma de expresarse es propia de un universitario y Cervantes no pisó la universidad. En el *Quijote*, II, 18, pág. 844, se da la explicación:

> [...] procure vuestra merced llevar el segundo premio, que el primero siempre se le lleva el favor o la gran calidad de la persona, el segundo se le lleva la mera justicia, y el tercero viene a ser segundo, y el primero, a esta cuenta, será el tercero, al modo de las licencias que se dan en las universidades.

Véase mi artículo «Las disciplinas universitarias en el *Quijote* o "*siendo de toda imposibilidad imposible*"».

18. La esgrima

Encontramos una referencia a la esgrima, II, pág. 67:

> De los diestros dijo una vez que eran maestros de una ciencia o arte que cuando la habían menester no la sabían, y que tocaban algo en presumptuosos, pues querían reducir a demostraciones matemáticas, que son infalibles, los movimientos y pensamientos coléricos de sus contrarios.

En el *Quijote* hay dos referencias a la esgrima, v.gr., en II, 19, pág. 853:

> El otro no traía otra cosa que dos espadas negras de esgrima, nuevas y con sus zapatillas

y una en el *Lazarillo*, pág. 62:

> [...] y dellos saqué alguna laceria, tocándolos muy ligeramente, a uso de esgremidor diestro.

La idea contenida en «demostraciones matemáticas, que son infalibles» puede relacionarse con *Quijote*, I, 33, pág. 418:

> [...] sino que les han de traer ejemplos palpables, fáciles, inteligibles, demonstrativos, indubitables, con demostraciones matemáticas que no se pueden negar

y con Vives, *De disciplinis*, I, pág. 275:

> Las matemáticas abstraen de la materia las formas, las figuras y los números, y en esas abstracciones no tiene cabida la mentira.

19. América

Venecia es comparada con Méjico, II, págs. 50-51:

> [...] merced al cielo y al gran Hernando Cortés, que conquistó la gran Méjico, para que la gran Venecia tuviese en alguna manera quien se le opusiese. Estas dos famosas ciudades se parecen en las calles, que son todas de agua: la de Europa, admiración del mundo antiguo; la de América, espanto del mundo nuevo.

Una de las principales características de la producción latina de Vives es su interés por el descubrimiento de América, presente desde sus primeras obras hasta la última, póstuma, *De veritate fidei christianae*. En *Clypei Christi descriptio* escribió (la traducción es mía):

> Más allá del océano occidental, donde nuestros antepasados veían que no había nada, había otro mundo, descubierto en nuestros días e inmediatamente instruido en la verdadera religión.

II. Aspectos lingüísticos

1. *Se me acuerda*

Así es usado el verbo «acordarse», II, pág. 58:

> –Yo bien sé en lo que se debe estimar un buen poeta, porque se me acuerda de aquellos versos de Ovidio.

Véase *El amante liberal*, II, II, 6.

2. *Así será verdad*

Aparece esta expresión en pág. 66:

> –Así será verdad– replicó Vidriera.

Véase *La Gitanilla*, II, 5.

3. *Era contento*

Equivale esta expresión a "estar de acuerdo", II, pág. 46:

> [...] dijo al capitán que era contento de ir como él a Italia.

Véase *Rinconete y Cortadillo*, I, 10.

4. *Otro día*

Tiene el significado de "al día siguiente", II, pág. 48:

> Otro día se desembarcaron todas las compañías que habían de ir al Piamonte.

Véase *El amante liberal*, II, 3.

5. *Traer por llevar*

En el apartado anterior, «trayéndolos» tiene el significado de "llevándolos". Lo mismo ocurre en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, pág. 403:

> Obispo es traer vestido un roquete blanco.

en el *Diálogo de doctrina christiana* (tres ejemplos), como en pág. 604:

> [...] con que por sus propias manos ganara de comer para sí y para los que traýa consigo

6. *Discantaba*

Tiene el significado de "comentaba", II, pág. 65:

> [...] porque sobre todo discantaba y a todo respondía.

Es usado en el *Quijote*, II, 59, pág. 1217:

> [...] quisiera que don Quijote leyera más del libro, por ver lo que discantaba

yen el *Lazarillo*, pág. 43:

> Sobre lo cual discantaba el mal ciego donaires

7. *No sé qué*

Aparece esta expresión en II, pág. 59:

> [...] tiene un no sé qué de bonito.

Es usada en el *Lazarillo*, pág. 132:

> [...] diciendo no sé qué de que veen a mi moger [...].

He tratado de ella en *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes* (2014), págs. 281-282.

8. *Perma-foy*

Es una deformación del francés «par ma foi», II, pág. 69:

> [...] decía maravillas de su *perma-foy*.

Para deformar con fines humorísticos expresiones de una lengua, hay que dominarla, en este caso el francés.

9. *A la medida de su gusto*

La frase es referida a Vidriera en su relación con el capitán, II, pág. 46:

> Y como si todo hubiera de suceder a la medida de su gusto [...].

La expresión recuerda una de Vives en *Linguae latinae exercitatio*, pág. 18:

> No comemos a nuestro gusto (*ex animi sententia*).

10. Leísmo

Aparece, por ejemplo, en II, pág. 65:

> –Lléguese acá el señor Vidriera y cuéntenos un cuento.

Él respondió:

> –No quiero, por que no me le paséis a Génova.

Véase *La española inglesa*, II, 9.

11. Loísmo

Está presente el loísmo en II, pág. 61:

> Si son extranjeros, los roban.

12. Juegos fónicos

12.1. *Visita y vista*

El parecido fónico se da en estos sustantivos, II, pág. 52:

> [...] de cuya visita y vista quedó ella enamorada de Tomás.

12.2. *Cuéntenos un cuento*

Es un ejemplo de complemento interno, II, pág. 65:

> [...] y cuéntenos un cuento.

12.3 *Servir del siervo*

Esta paranomasia aparece en II, pág. 44:

> Y como el buen servir del siervo mueve la voluntad del señor a tratarle bien.

13. Antítesis

Se da esta figura en el siguiente pasaje, II, pág. 45:

> [...] y la voluntad a aficionarse a aquella vida, que tan cerca tiene la muerte.

III. Refranes

1. *Por las uñas del león*

Es traducción del proverbio latino «Ex ungue leonem», II, pág. 49:

> [...] y así como por las uñas del león se viene en conocimiento de su grandeza y felicidad [...].

Es utilizado en el *Quijote*, II, 17, págs. 833-834:

> [...] que yo he visto por entre las verjas y resquicios de la jaula una uña de león verdadero, y saco por ella que el tal león cuya deve de ser la tal uña es mayor que una montaña.

La fuerza de la sangre

I. Aspectos del contenido

1. Ambientación religiosa

Un hecho de carácter religioso va a tener el protagonismo en el desarrollo de la acción: la sustracción de un crucifijo de plata, II, pág. 82:

> En un escritorio, que estaba junto a la ventana, vio un crucifijo pequeño, todo de plata, el cual tomó y se le puso en la manga de la ropa, no por devoción ni por hurto, sino llevada de un discreto designio suyo.

Quien mejor ha puesto de relieve el aspecto religioso de la novela es Forcione[220]: «Uno de los más interesantes registros de la sensibilidad de Cervantes hacia la intensa cultura popular religiosa de la época es la brevísima novela *La fuerza de la sangre* [...]. El hecho es que *La fuerza de la sangre* es controlada por una lógica literaria muy diferente de la de la novela, y exige de sus modernos lectores una catolicidad de gusto literario, que ha sido manifestada raramente por sus numerosos críticos».

Es claro que la importancia de la religiosidad en una obra literaria va mucho mejor a Vives, de intenso espíritu religioso, que a Cervantes, en cuya vida hay pocas señales de espíritu religioso.

[220] A. K. Forcione, «Cervantes' Secularized Miracle: *La fuerza de la sangre*», pág. 328.

2. El milagro

La curación milagrosa del pequeño Luisico, si bien con la colaboración humana del cirujano, está en relación con el citado crucifijo, II, pág. 86:

> Pasó por encima dél, y dejole como muerto tendido en el suelo, derramando mucha sangre de la cabeza [...]. El cirujano, que era famoso, habiéndole curado con grandísimo tiento y maestría, dijo que no era tan mortal la herida como él al principio había temido.

También ha sido Forcione quien ha resaltado la importancia del milagro[221]: «El sistema literario que controla su forma es el del milagro narrativo y solamente, si su afiliación con el gran género popular de la época de Cervantes es reconocida, podemos apreciar sus excelencias y complejidades. Es, por cierto, uno de los más bellos milagros jamás escritos». Y más adelante precisa[222]: «[...], en sus características estructurales, la fuerza de la sangre posee bastante de la forma narrativa popular que estaba floreciente en los numerosos libros de milagros de relicarios a través de la católica Europa, y que ofrecían al peregrino y al lector ordinario al mismo tiempo la consolación y entretenimiento de una lectura piadosa y llena de suspense. Si miramos a los principales agentes de la novelita, su caracterización, su situación y su desarrollo, descubrimos similares afinidades con el milagro narrativo».

La literatura de milagros constituía un subgénero de la literatura religiosa, que Vives conocía bien y que no se adecua a la vida de Cervantes.

3. La providencia divina

El atropellamiento del niño Luisico es interpretado de acuerdo con la providencia divina, pág. 88:

> Permisión fue del cielo el haberle atropellado, para que, trayéndole a vuestra casa, hallase yo en ella, como espero que he de hallar, si no el remedio que mejor convenga, y cuando no con mi desventura, a lo menos el medio con que pueda sobrellevarla.

La concepción providencialista del mundo fue expresada por Vives en *De concordia et discordia*, pág. 282:

---

[221] A. K. Forcione, «Cervantes' Secularized Miracle: *La fuerza de la sangre*», pág. 328.
[222] A. K. Forcione, «Cervantes' Secularized Miracle: *La fuerza de la sangre*», pág. 359.

> En efecto, en el creador de todas las cosas el sabio contemplaba, además de otras grandezas y maravillas, el hecho de gobernar el mundo con increíble sabiduría y justicia, así como el de distribuir a cada uno de acuerdo con su misterioso designio aquello que ve que le conviene en grado máximo; y no creerá que en el mundo hay otra fortuna, otro azar, ni el hado, ni las Parcas, ni la necesidad, ni Adrastia, ni Némesis, ni otras fantasías que la antigüedad ignorante imaginó en su ceguera y oscuridad al ver fenómenos cuyas causas desconocía; sabrá que todo eso es un solo Dios

y en el *Quijote* equipara la fortuna con la providencia, II, 66, págs. 1275-1276:

> Lo que te sé decir es que no hay fortuna en el mundo, ni las cosas que en él suceden, buenas o malas que sean, vienen acaso, sino por particular providencia de los cielos.

4. *Cuando Dios da la llaga da la medicina*

Esta expresión de carácter proverbial explicita la acción de la providencia divina comentada en el epígrafe anterior, II, pág. 88:

> Mas como decirse suele que cuando Dios da la llaga da la medicina, la halló el niño en esta casa.

Procede de la *Biblia* (Job, 5, 18) y fue utilizada por Vives en su *Diálogo de doctrina christiana*, pág. 561:

> [...] y pues me descubristes la llaga, por charidad os pido que me deys la medicina

y con otra formulación en el *Lazarillo*, pág. 83:

> ¡Bendito seáis Vós, Señor –quedé yo diciendo–, que dais la enfermedad y ponéis el remedio.

5. La ceguera y la restauración de la visión

Se puede observar un llamativo contraste entre la ceguera que predomina en la primera parte de la novelita y la restauración de la visión en la segunda parte. Muy significativos son los textos relativos a la oscuridad y la ceguera del entendimiento, II, págs. 78-79:

> [...] los padres de Leocadia llegaron a la suya lastimados, afligidos y desesperados: ciegos, sin los ojos de su hija, que eran la lumbre de los suyos

> [...]. Ciego de la luz del entendimiento, a oscuras robó la mejor prenda de Leocadia [...]; venturosa sería yo si esta escuridad durase para siempre, sin que mis ojos volviesen a ver la luz del mundo.

Forcione interpreta ese contraste en los siguientes términos[223]: «Desde este punto central, el motivo de la visión es acentuado en todas las permutaciones que marcan la articulación del motivo de la ceguera en la primera parte de la novela. La total ceguera de los violentos comienzos se convierte en la deslumbrante visión de la escena del clímax progresivo. La claridad y los precisos contornos que marcan la descripción del pelo de Leocadia, su vestido y sus brillantes joyas, contrastan agudamente con la opacidad de las figuras que se mueven en la confusión de la noche del crimen».

Para establecer la relación con Vives, hay que partir de la analogía establecida entre la ceguera corporal y la del entendimiento, concentrada en la frase «Ciego de la luz del entendimiento», muy utilizada por Vives en sus obras en español, como en el *Lazarillo*, pág. 45:

> Porque Dios le cegó aquella hora el entendimiento

y en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, pág. 462:

> [...] que ha Dios cegado a los franceses el entendimiento.

De esta forma quedan perfectamente relacionadas las obras citadas con las *Novelas ejemplares*. La explicación más sencilla y lógica está en la identidad de autoría.

6. *La verdadera honra en la virtud*

Esta idea es expresada por el padre de Leocadia, II, pág. 84:

> [...] la verdadera deshonra está en el pecado y la verdadera honra en la virtud.

Tal pensamiento no puede ser más característico de Vives. Entre otros textos podemos aducir dos de *Introductio ad sapientiam*, pág. 19:

> La gloria es la buena fama por una virtud evidente

[223] A. K. Forcione, «Cervantes' Secularized Miracle: *La fuerza de la sangre*», pág. 368.

y en pág. 23:

> El honor si no brota de la virtud es falso y perverso, y no puede en verdad deleitar, puesto que lo rechaza la conciencia.

7. La virtud por encima de los conocimientos

El narrador ofrece unas pinceladas sobre la educación de Luisico, II, pág. 85:

> Con este aplauso de los que le conocían y no conocían llegó el niño a la edad de siete años, en la cual ya sabía leer latín y romance y escribir formada y muy buena letra, porque la intención de sus abuelos era hacerle virtuoso y sabio, ya que no le podían hacer rico.

En estas breves pinceladas se percibe el interés del autor por la enseñanza, orientada a la adquisición de conocimientos (latín, lengua materna, caligrafía) que llevase al niño a la virtud, finalidad última de la educación. En realidad, es el programa educativo diseñado por Vives en *De disciplinis* y popularizado en *Linguae latinae exercitatio*, tal como lo revelan numerosos pasajes de esas obras. por ejemplo, en esta última obra al elegir al maestro, pág. 8:

> El más docto, en verdad, es Varrón, pero el más diligente, el más honrado y de no poca educación es Filópono [...].
>
> *Filópono*.– Pondré en ello todo mi esfuerzo. Se hará: de animal se convertirá en hombre, de malo en honrado y bueno.

También lo expone con claridad en *De subventione pauperum*, pág. 76:

> Después de la virtud sigue la instrucción, encaminada al conocimiento de la virtud, por medio de la cual el hombre enciende en otro hombre una luz, como de su propia luz, que no disminuye con la participación sino que aumenta ¡qué hermoso y magnífico es formar, pulir, instruir y adornar la mente, la más elevada de todas las potencias!

8. El esfuerzo y la dignidad humanos

Estas ideas, fundamentadas en el Humanismo renacentista, están presentes en *La fuerza de la sangre*, como ha puesto de relieve Forcione[224]: «Sería erróneo interpretar la reiterada insistencia de Cervantes en el valor del esfuerzo humano y de la dignidad humana en *La fuerza de la sangre* como una irónica reflexión sobre la presencia o ausen-

[224] A. K. Forcione, «Cervantes' Secularized Miracle: *La fuerza de la sangre*», págs. 137-138.

cia de la divina gracia. Para el Cervantes de *La fuerza de la sangre*, como para Erasmo en sus influyentes formulaciones de su *Philosophia christiana*, este mundo puede ser curado por el establecimiento de la espiritualidad que lo informó en su origen; no hay razón para que lo sagrado no pueda ir de la mano con lo profano». Estoy de acuerdo con Forcione, pero también aquí podía haber citado a Vives porque escribió una de las obras más importantes sobre la dignidad humana, como es *Fabula de homine*. Por otro lado, he defendido que la valoración del esfuerzo humano es la finalidad última del *Lazarillo*[225]: «Con estos testimonios, nada menos que de Erasmo, puede comprobarse que hay una moralidad en la vida de Lázaro, consistente en resaltar el mérito de una persona que, a pesar de sufrir tantas adversidades, llega a obtener un trabajo digno con que ganarse la vida y formar una familia. Esto es lo que el autor quiso enseñar entre burlas y versos».

9. La retórica de la desgracia

En su excelente libro *Retórica del infortunio* Sarissa Carneiro pone como modelo de esa retórica un pasaje de la novela que estudiamos[226]: «En *La fuerza de la sangr*e, una de las *Novelas ejemplares* de Cervantes (escritas entre 1590 y 1612 y publicadas en 1613), se encuentra un fragmento que ilustra magníficamente el impacto y relieve de la preceptiva retórica en la narración de infortunios. Se trata de un discurso pronunciado por la joven Leocadia al recuperar la conciencia luego de un desmayo durante el cual había sido violada por un caballero de "sangre ilustre" pero de inclinación torcida [...]. He recurrido a este fragmento de *La fuerza de la sangre* por su extraordinaria síntesis del problema que abordo en este libro». He aquí el pasaje aludido por S. Carneiro (*La fuerza de la sangre*, II, pág. 79):

> ¿Adónde estoy, desdichada? ¿Qué escuridad es ésta, qué tinieblas me rodean? ¿Estoy en el limbo de mi inocencia o en el infierno de mis culpas? ¡Jesús!, ¿quién me toca? ¿Yo en cama, yo lastimada? ¿Escúchasme, madre y señora mía? ¿Óyesme, querido padre? ¡Ay sin ventura de mí!, que bien advierto que mis padres no me escuchan y que mis enemigos me tocan; venturosa sería yo si esta escuridad durase para siempre, sin que mis ojos volviesen a ver la luz del mundo, y que este lugar donde ahora estoy, cualquiera que él se fuese, sirviese de sepultura a mi honra, pues es mejor la deshonra que se ignora que la honra que está puesta en opinión de las gentes. Ya me acuerdo (¡que nunca yo me acordara!) que ha poco que venía en la compañía de mis padres; ya me acuerdo que me saltearon, ya me imagino y veo que no es bien que me vean las gentes. ¡Oh tú, cualquiera que seas, que aquí estás comigo (y en esto tenía asido de las manos a Rodolfo), si es que tu alma admite género

[225] F. Calero, *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes* (2006), pág. 39.
[226] S. Carneiro, *Retórica del infortunio*, págs. 12-14.

> de ruego alguno, te ruego que, ya que has triunfado de mi fama, triunfes también de mi vida! ¡Quítamela al momento, que no es bien que la tenga la que no tiene honra! ¡Mira que el rigor de la crueldad que has usado conmigo en ofenderme se templará con la piedad que usarás en matarme; y así, en un mismo punto, vendrás a ser cruel y piadoso!

Sigue el comentario de S. Carneiro[227]: «El largo parlamento es una etopeya mixta, es decir, un discurso que da cuenta tanto del carácter del personaje como de las emociones turbulentas y exaltadas que padece en esa circunstancia [...], la etopeya mixta es una combinación de la etopeya de carácter con la etopeya pasional [...]. Su composición suele basarse en tres tiempos: presente, pasado y futuro [...]. Estas características básicas de la etopeya pasional aparecen en las palabras de Leocadia». Indica también S. Carneiro que esas ideas procedían de la retórica bizantina, representada por Aftonio, Hermógenes y Jorge de Trebisonda. Esa línea tuvo gran influencia en la retórica de Vives, tal como la plasmó en *De ratione dicendi*. De hecho, Vives es uno de los autores más citados por S. Carneiro en su obra.

II. Aspectos lingüísticos

1. Leísmo

Hay varios casos de leísmo, como en II, pág. 78:

> Y así, al nacer el mal propósito, el comunicarle y el aprobarle [...].

Véase *La española inglesa*, II, 8.

2. Diminutivos en *–ico*

Se da en el sustantivo «hermano», II, pág. 78:

> Dio voces su padre, gritó su madre, lloró su hermanico

y en el nombre propio del niño «Luis», II, pág. 86:

> Muchos caballeros le siguieron, lastimados de la desgracia de tan hermoso niño, porque luego salió la voz que el atropellado era Luisico.

[227] S. Carneiro, *Retórica del infortunio*, págs. 12-13.

Este segundo diminutivo es bastante significativo, porque uno de Castilla habría escrito «Luisito». Para el primero, compárese con el *Lazarillo*, pág. 18:

> [...] noté aquella palabra de mi hermanico.

Véase *La Gitanilla*, II, 7.

3. *Se le acordaba*

Esta formación del verbo «acordarse» aparece en II, pág. 80:

> Pero como tocaba cuerpo y se le acordaba de la fuerza que se le había hecho [...].

Véase *El amante liberal*, II, 6.

4. *Persona*

Con el significado de "nadie" es utilizado el sustantivo «persona», II, pág. 83:

> Miró a todas partes, no vio a persona.

En el *Quijote* también aparece, como en I, 7, pág. 101:

> [...] salieron del lugar sin que persona los viese.

5. *A la fe*

Expresión empleada para reforzar lo afirmado, pág. II, 91:

> A la fe, señora y madre mía, justo es y bueno que los hijos obedezcan a los padres.

Aparece en cuatro pasajes del *Lazarillo*, como en pág. 70:

> A fe que los ratones y culebras que me destruían ya los he cazado

también en el *Diálogo de Mercurio*, pág. 389:

> A la fe, ni en las confisiones ni en los sermones no oýa nada desso

en el *Diálogo de Lactancio*, pág. 173:

> A la fe, juicios son estos de Dios

en el *Diálogo de la lengua* (cuatro apariciones), como en pág. 57:

> A la fe, que es gentil primor este

y en el *Diálogo de doctrina christiana*, pág. 518:

> A la fee sí, para los perfectos son estas cosas.

6. *¡Válame Dios!*

Esta interjección aparece en II, pág. 92:

> ¡Válame Dios! ¡Qué es esto que veo!

Véase *La Gitanilla*, II, 6.

7. Poliptoton

Encontramos ejemplos de esta figura, como en II, pág. 85:

> [...] aquellos a quien tan bien criado le criaba.

Véase *El amante liberal*, II, 9.

8. Antítesis

A pesar de que Forcione no suele prestar especial atención a la estilística de las novelas, a las antítesis de *La fuerza de la sangre* dedica unas interesantes observaciones[228]: «En conclusión, uno de los rasgos de *La fuerza de la sangre* de Cervantes, que la enlaza más directamente con la forma popular del milagro narrativo, es su rica orquestación de antítesis. Se podría decir que la antítesis es la figura dominante de esta narración, visible en el completo diseño de su argumento, en su cuerpo central de imaginería, en los abruptos cambios, en su atmósfera y en la configuración de numerosas frases y sentencias, tanto en el relato del narrador de los sucesos como en las declamaciones

[228] A. K. Forcione, «Cervantes' Secularized Miracle: *La fuerza de la sangre*», págs. 393-394.

retóricas de los personajes. Y es claro que todas estas manifestaciones concretas de la antítesis están informadas por el profundamente antitético sentimiento detrás de la visión cristiana del mal y la redención, de la relación entre su vida y la vida del más allá, así como de las paradojas de la Encarnación y de la afortunada caída. Convencionalmente todas esas antítesis se resuelven en el misterio de la Redención, aniquiladas y metamorfoseadas en la síntesis superior debida al poder de la gracia divina».

Encontramos ejemplos de antítesis en II, pág. 78:

> Finalmente, alegres se fueron los unos y tristes se quedaron los otros

en la misma pág. 78:

> Dio voces su padre, gritó su madre, lloró su hermanico, arañose la criada; pero ni las voces fueron oídas, ni los gritos escuchados, ni movió a compasión el llanto, ni los arañazos fueron de provecho alguno

en pág. 79:

> ¿Estoy en el limbo de mi inocencia o en el infierno de mis culpas?

Véase *El licenciado Vidriera*, II, 14.

El celoso extremeño

I. Aspectos del contenido

1. Estructura de la obra

Con su habitual profundidad Alban K. Forcione describe así la estructuración de la obra[229]: «En su estructura, argumento y caracterización *El celoso extremeño* revela todos los rasgos esenciales de la "clásica" novela corta de Bocaccio. Su introducción caracteriza a los personajes con brevedad y en términos generales y define una situación que lleva en ella misma un conflicto potencial, de hecho *inevitable*; y así su acción central avanza rápida y directamente, paso por paso, a través del desarrollo de ese conflicto hasta la escena del clímax y al desenlace de la conclusión. Nunca se permite que esa sola acción central desaparezca del primer plano y toda la descripción está subordinada a ese movimiento».

2. Bocaccio: el modelo

En relación con la estructuración, descrita en el apartado anterior, Forcione ve su modelo en los cuentos de Bocaccio en su *Decamerón*, confirmando el juicio de Tirso de Molina[230]: «Cuando Cervantes reclamaba que fue el primero en "*novelar*" en español y Tirso de Molina rendía homenaje a su maestro como el "Bocaccio español", es posible que ambos escritores estuvieran pensando en *El celoso extremeño* [...]. La novela corta bocacciana define característicamente los motivos de su acción con claridad y rapidez

[229] A. K. Forcione, *Cervantes and the Humanist Vision*, págs. 34-35.
[230] A. K. Forcione, *Cervantes and the Humanist Vision*, págs. 31-32.

en su comienzo y, luego, se apresura hacia el punto-clímax, que puede ser anticipado con prontitud, según resulta lógicamente de las premisas contenidas en la situación inicial».

Todo eso supone un gran dominio del arte narrativo bocacciano. Normalmente, se defiende que el conocimiento de los grandes autores italianos lo adquirió Cervantes en su corta y problemática permanencia al servicio del cardenal Acquaviva. Además, se defiende que en esos meses se empapó de los clásicos latinos y griegos y todo eso resulta imposible hacerlo en tan poco tiempo y trabajando. Por lo que se refiere a Vives, es evidente que tuvo conocimiento de las historias de Bocaccio y que le gustaban, pues se refirió a una de ellas en *Linguae latinae exercitatio*, pág. 59:

> *Jocundo*.– [...] ¿Cuál es la leyenda narrada en las vidrieras?
> *Vitruvio*.– Es la de Griselda, que compuso Juan Bocaccio de forma apropiada y con ingenio.

También cita Vives a Bocaccio en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 1816:

> Algunos equiparan este perro con la naturaleza de los codiciosos, tal como hace Bocaccio, quien escribió sobre los mitos con no poco acierto, teniendo en cuenta la época en que vivió

y en *De disciplinis* dos veces, por ejemplo en II, pág. 122:

> Para el conocimiento de los poetas y de la mitología, aunque Ovidio y aquellos autores que he enumerado le hayan proporcionado muy abundantes noticias, cuenta también con Juan Boccaccio, que redujo las genealogías de los dioses a un solo volumen más felizmente que cabía esperar en aquel siglo. No obstante, es a menudo en la interpretación de las fábulas inmoderado y frío.

3. El *exemplum*: otro modelo

Después de describir las técnicas narrativas de *El celoso extremeño*, Forcione anota[231]: «Tales técnicas narrativas y estilísticas de concentración figuran entre los más concretos enlaces que conectan la novela de Cervantes con su antecesor en el género, el *exemplum* [...]. Friedrich cita los preceptos de Humberto de Roman para escribir *exempla*: "Solum quod facit ad rem est narrandum" (p. 28). De acuerdo con las tradicionales prácticas y teoría narrativas concernientes a la forma y a los objetivos del género, *El celoso extremeño* de Cervantes es ciertamente la más "ejemplar" de las *Novelas ejemplares*».

[231] A. K. Forcione, *Cervantes and the Humanist Vision*, pág. 46.

No es nada fácil que Cervantes conociera los preceptos del autor medieval Humberto de Roman, mientras que es fácil que Vives los conociera, dado su amplio conocimiento de la literatura medieval.

4. Las fuentes de la obra

Con el auge de la investigación de fuentes en las obras literarias, a *El celoso extremeño* se dedican numerosos estudios, que resumió bien Agustín G. de Amezúa en su amplia obra. Los mayores parecidos se encuentran en el cuento XIV de la *Disciplina clericalis* del judío Pedro Alfonso y en *El libro de exemplos por A. B. C.* de Clemente Sánchez de Vercial. Ahora bien, hay graves dificultades para que Cervantes se sirviese de una o de otra obra, porque ambas fueron editadas por primera vez en el siglo XIX y, además, la *Disciplina clericalis* está en latín, lengua que no dominaba. Ante esas dificultades, Amezúa ofrece la solución del gran genio que es capaz de inventar sin necesidad de fuentes[232]: «¡Pobre Cervantes! ¡A qué términos de aprovechado plagiario o infeliz copista le dejaríamos reducido si diésemos por buenas y verídicas tantas pretendidas imitaciones y remedos por parte suya como se le atribuyen!» Pero, dado el parecido tan grande existente entre *El celoso extremeño* y esas dos fuentes, no me parece acertada su solución, porque el genio no inventa todo sino que sabe aprovechar con originalidad los materiales literarios anteriores. Pueden verse las similitudes en el resumen que hace Amezúa[233]: «En este cuento, que pasó a nuestra lengua y literatura a través de *El libro de los exemplos* de Sánchez de Vercial, se relata la historia de un mancebo que, al casarse, pregunta a un sabio cómo podrá guardar a su mujer de modo que la tenga segura; y el sabio le aconseja entonces que haga una casa, alta de paredes, con una sola ventana, y su puerta de manera que nadie sino solo él pudiese entrar en ella, y que regalase a la mujer todo lo que estuviera en su mano. Así lo hace cuando casa, y en lo sucesivo, para mayor seguridad, durante la noche, esconde la llave de la casa bajo su cabezal. A pesar de tantas cautelas, su mujer llega a engañarle con un joven a quien hace amante suyo; cada noche le da entrada emborrachando primero a su marido, para hurtar luego la llave, con otros episodios que no son de nuestro caso». De acuerdo con la solución que propongo, ¿pudo leer Vives esas obras? Es posible, porque de la *Disciplina clericalis* existían bastantes manuscritos, el autor era judío y el latín no era obstáculo para él.

5. Celos extremos

Carizades lleva sus celos al grado más elevado que se pueda imaginar, hasta el punto de que puede ser considerado el prototipo de esa pasión, II, pág. 106:

---

[232] A. G. de Amezúa, *Cervantes creador de la novela corta española*, II, pág. 241.
[233] A. G. de Amezúa, *Cervantes creador de la novela corta española*, II, pág. 235.

> Dígame ahora el que se tuviere por más discreto y recatado qué más prevenciones para su seguridad podía haber hecho el anciano Felipo, pues aun no consintió que dentro de su casa hubiese algún animal que fuese varón. A los ratones della jamás los persiguió gato, ni en ella se oyó ladrido de perro: todos eran del género femenino. De día pensaba, de noche no dormía; él era la ronda y centinela de su casa y el Argos de lo que bien quería. Jamás entró hombre de la puerta adentro del patio. Con sus amigos negociaba en la calle.

Vives, gran conocedor y tratadista de las pasiones, se ocupó de los celos en *De anima et vita*, págs. 339-342, haciendo la siguiente observación, pág. 341:

> La celotipia provoca inquietud día y noche; el celoso capta las murmuraciones más confusas, toda clase de rumores, lo asume todo y lo amplifica dentro de sí con una falsa interpretación, muy injusta, de cada cosa. La celotipia a un tiempo nace en los temperamentos suspicaces y ella misma engendra personas suspicaces y muy proclives, por su credulidad, a las peores acciones.

6. Lecciones de moralidad

Forcione estudia comparativamente *El celoso extremeño* y el entremés *El viejo celoso*, sirviéndose de los estudios de Georges Cirot[234]: «Como Cirot propone, las dos versiones de la historia de celos son *casos*, problemas de moral en acción [...]. Las tres obras [se incluye *l'Histoire de Floire et de Blanceflor*] describen las desastrosas consecuencias de un error e implican la sencilla moralidad "hay que ser razonable"; primero dándose cuenta de lo que es realizable; después teniendo confianza sin necedad». En otro pasaje insiste Forcione en lo moral y cita a Vives[235]: «Por cierto, uno de los más interesantes enlaces entre las obras de Cervantes y los escritos humanísticos cristianos es su interés abrazado a una valorización tradicional de la elección moral como experiencia "esencial" del yo, mientras abraza una concepción del ser humano que dignifica al otro, así como formas no morales de desarrollo y experiencia. Como Vives propone, el hombre está agraciado con los poderes de Proteo para transformarse él mismo en multiplicidad de formas y, en cierto sentido, para determinar su propia esencia y sus transformaciones son tan admirables y deliciosas de contemplar que los dioses lo recompensan con la inmortalidad». Y aplica la moralidad a la novela[236]: «En *El celoso extremeño* Cervantes concibió el problema de la individualidad en términos morales más que en psicológicos o existenciales y, en esta aproximación y solución permaneció fiel a las tradiciones centrales del humanismo cristiano. [...]. Mientras el resto de la creación es controlada por el mecanismo de la providencia de Dios, solamente al hombre se le ha dado la

[234] A. K. Forcione, *Cervantes and the Humanist Vision*, pág. 46.
[235] A. K. Forcione, *Cervantes and the Humanist Vision*, pág. 60, nota 37.
[236] A. K. Forcione, *Cervantes and the Humanist Vision*, págs. 59-61.

responsabilidad de realizarse a sí mismo como ser humano y lo hace así por el propio ejercicio de su voluntad moral. *El celoso extremeño* es el más implicado en el misterio y los poderes de la voluntad humana [...]».

Es indudable que el proponerse dar lecciones de moralidad se aviene a la perfección con una de las características principales de la personalidad de Vives mucho mejor que con la de Cervantes. Por otra parte, la conexión establecida por Forcione con los escritos humanistas cristianos y, en concreto, con Vives es difícil de explicar en Cervantes.

7. Las dos versiones de la obra

Al igual que en *Rinconete y Cortadillo*, hay numerosos cambios entre el texto del manuscrito Porras y el de la edición de 1613. El más notable es el que se refiere a la escena entre el posible adulterio entre Leonora y Loaysa. La diferencia ha suscitado el interés y discrepancias entre los estudiosos, sobresaliendo la interpretación de Américo Castro. Veamos primero la versión publicada, II, pág. 130:

> Pero, con todo esto, el valor de Leonora fue tal, que, en el tiempo que más le convenía, le mostró contra las fuerzas villanas de su astuto engañador, pues no fueron bastantes a vencerla, y él se cansó en balde, y ella quedó vencedora y entrambos dormidos.

y ahora la del manuscrito (según la edición de Rodríguez Marín, pág. 82):

> No estaba ya tan llorosa Isabela en los brazos de Loaisa, a lo que creerse puede.

A. Castro saca la siguiente conclusión[237]: «Me parece que el ejemplo es de alcance y trascendencia muy superior a cuanto pudiésemos decir por nuestra cuenta. Hemos cogido al autor con las manos en la masa. Enlazado con todo lo que precede y con lo que ha de seguir, presumo que quien nos lea sin prejuicios no ha de negarnos esta premisa mayor: Cervantes es un hábil hipócrita, y ha de ser leído e interpretado con suma reserva en asuntos que afecten a la religión y la moral oficiales; posee los rasgos típicos del pensador eminente durante la Contrarreforma».

Yo pienso que no es necesaria esa conclusión, porque aunque con variación, en las dos versiones se emplea la palabra 'adúlteros'. La razón es que la propia Leonora reconoce que ha pecado de pensamiento, II, pág. 134:

> Vivid vos muchos años, mi señor y mi bien todo, que puesto caso que no estáis obligado a creerme ninguna cosa de las que os dijere, sabed que no os he ofendido sino con el pensamiento

[237] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 227.

aunque había quedado limpia, II, pág. 135:

> Solo no sé qué fue la causa que Leonora no puso más ahínco en defenderse y dar a entender a su celoso marido cuán limpia y sin ofensa había quedado en aquel suceso.

Pienso que la solución de este importante cambio y de los demás que hay en la obra radica en la costumbre que tenía Vives de ofrecer variaciones, pequeñas y grandes, en sus obras. Dentro de las obras latinas, el caso más llamativo es el de las dos versiones de *Veritas fucata*.

8. Influencias islámicas: *El collar de la paloma*

A. Castro descubrió en *El celoso extremeño* abundantes elementos islámicos[238]: «Volviendo a lo que estimo aspectos orientales en *El celoso extremeño*, hay que señalar la función del cantar "Madre, la mi madre", el cual, según la redacción de A, "hacía mucho al caso para lo que entonces allí les pasaba". El expresar poéticamente el sentido de lo dicho en prosa es, según se sabe, un rasgo de la literatura islámica y preislámica que en España sobrevivió por motivos obvios». Entre esas influencias destaca la de Ibm Hazm de Córdoba (994-1064) con *El collar de la paloma*[239]: «Y, sin embargo, el goce que uno halla en los placeres, *y la comodidad que uno halla formulando juicios débiles e insensatos, acarrean infortunios y vergüenza al hombre*. Esto último fue lo acaecido en Carrizales».

Resulta llamativa la influencia de *El collar de la paloma*, porque esta obra, escrita en árabe, no fue publicada hasta principios del s. XX. ¿Cómo pudo leer Cervantes alguno de los manuscritos árabes de ella? ¿Lo pudo hacer Vives? Desde luego, es más fácil, sobre todo si se tiene en cuenta que el único manuscrito existente en la actualidad se encuentra en la universidad de Leyden. También resulta llamativa la concordancia en este punto con los *Sonetos* de Shakespeare, en los que también se ha detectado la influencia de *El collar de la paloma*.

9. La grandeza de la libertad

En conexión con el seguimiento del humanismo cristiano, Forcione dedica bastantes y profundas páginas al «Misterio de la libertad», poniéndola en relación con el tratamiento que hizo Erasmo, en cuanto defensor de ella en su *De libero arbitrio* frente a la tesis de Lutero en *De servo arbitrio*[240]: «La concepción de la libertad fue

[238] A. Castro, *Hacia Cervantes*, pág. 666.
[239] A. Castro, *Hacia Cervantes*, pág. 665.
[240] A. K. Forcione, *Cervantes and the Humanist Vision*, págs. 73-74.

fundamental en toda la *Filosofía cristiana* de Erasmo. Por una parte, como observó el desastroso espectáculo de la perversión de la sagrada tradición de la libertad cristiana en el creciente ceremonialismo, ritualismo y práctica supersticiosa que infestaban el mundo católico y, por otra parte, la negación protestante de la existencia de la libre voluntad y la disminuida concepción del hombre como ser que, a pesar de los propios esfuerzos, no podría hacer otra cosa que pecar, continuó afirmando lo que consideraba que era la verdadera concepción del don de la libertad, que Cristo y el primer teólogo, san Pablo, confería a los creyentes».

Esa defensa de la libertad, a pesar de los grandes impedimentos que la obstaculizan, quedó plasmada en el final de la obra, II, pág. 131:

> Y yo quedé con el deseo de llegar al fin deste suceso, ejemplo y espejo de lo poco que hay que fiar de llaves, tornos y paredes cuando queda la voluntad libre.

10. La mala condición de los que iban a Indias

Eran de la peor calaña, II, pág. 99:

> Viéndose, pues, tan falto de dineros, y aun no con muchos amigos, se acogió al remedio a que otros muchos perdidos en aquella ciudad se acogen, que es el pasarse a las Indias, refugio y amparo de los desesperados de España, iglesia de los alzados, salvoconducto de los homicidas, pala y cubierta de los jugadores a quien llaman *ciertos* los peritos en el arte, añagaza general de mujeres libres, engaño común de muchos y remedio particular de pocos.

¿Era así Cervantes? De hecho, intentó por dos veces pasar a Indias y, si fuera el verdadero autor, no parece lógico que hiciera tal retrato en su vejez.

11. Los soldados son derrochadores

Este es el concepto que se desprende del siguiente pasaje, II, pág. 101:

> Contemplaba Carrizales en sus barras, no por miserable, porque en algunos años que fue soldado aprendió a ser liberal.

El significado del adjetivo 'liberal' es el de 'generoso', pero aquí tiene la connotación peyorativa de 'derrochador'. En general, Vives tuvo un concepto bastante malo de los soldados, tal como lo expresó en varios pasajes de sus obras, como en *De Europae dissidiis et republica* y en *De concordia et discordia*, donde les asigna, precisamente, esa característica, págs. 138-139:

> Se creerá que los soldados se abstienen de los cereales ya recolectados y almacenados: lo que no pueden tener en su poder se esfuerzan en echarlo a perder de cualquier forma; lo que han conseguido lo malgastan, lo que han de dejar procuran que no pueda servir a nadie. Quien piense en qué clase de hombres son los soldados fácilmente puede conjeturar qué derroche y destrucción de todas las cosas útiles para la vida se produce en los campamentos, si es que hay abundancia de las mismas. Un solo ejército de veinte mil soldados consume más alimentos y vestimenta que cien mil ciudadanos [...]. Entre un ejército en tiempo de guerra y en tiempo de paz sólo hay esta diferencia, que en el primero piensan que les está permitida la rapiña claramente, y consideran hermoso y propio de soldados no usar las cosas sino echarlas a perder; en la paz piden a las claras pero roban a escondidas, no está permitido destruir cosas por el fuego o la espada pero sí dilapidar y derrochar.

El mal juicio sobre los soldados no va bien a la persona de Cervantes, por haber sido él soldado.

12. Costumbre universitaria

Así celebran el éxito de la dueña al mostrar la llave, II, pág. 122:

> [...] y habiéndoles mostrado la llave que traía, fue tanto el contento de todos que la alzaron en peso, como a catedrático, diciendo: «¡Viva, viva!

Da la impresión de que el autor conocía bien las costumbres de la vida universitaria, y no es el caso de Cervantes.

13. Conocimientos jurídicos

13.1. *Guarentigia*

Este raro término pertenece al lenguaje técnico jurídico, II, pág. 123:

> [...] era lo mismo que hacer una obligación guarentigia.

El autor se muestra como buen conocedor del derecho, lo que se aviene perfectamente a los conocimientos jurídicos que tenía Vives.

13.2. *Lo doy por nulo y no hecho ni valedero*

Loaysa completa su juramento con una fórmula jurídica en caso de incumplimiento, II, pág. 124:

> [...] so pena que si otra cosa hiciere o quisiere hacer, desde ahora para entonces y desde entonces para ahora lo doy por nulo y no hecho ni valedero.

Se puede hacer el mismo comentario del apartado anterior.

II. Aspectos lingüísticos

1. Peregrinaciones

Este término es utilizado con el significado de 'viajes', II, pág. 99:

> [...] y al fin de muchas peregrinaciones [...], vino a parar a la gran ciudad de Sevilla.

Puede ser considerado como latinismo semántico.

2. Dineros

Tiene el significado de una moneda concreta, II, pág. 99:

> Viéndose, pues, tan falto de dineros [...].

En el *Tesoro* de Covarrubias se define así:

> Dinero en el reyno de Valencia es moneda menuda: vale lo que en Castilla tres blancas; un real castellano vale veintidós dineros.

3. Discurso

Tiene el significado de 'curso', 'recorrido', II, pág. 100:

> [...] y el mal gobierno que en todo el discurso de su vida había tenido.

Puede ser considerado como latinismo semántico.

4. *En junto*

Es usada esta expresión en II, pág. 104:

> [...] y encerró en ella todo lo que suele comprarse en junto.

Véase *Rinconete y Cortadillo*, II, 7.

5. *Habiendo entrado en bureo*

Esta expresión es usada en II, pág. 107:

> [...] y habiendo entrado en bureo muchas veces, convinieron en esto.

El diccionario de la RAE la explica como galicismo con el siguiente significado: «fr. ant. Juntarse para tratar algo». Este uso se aviene bien a Vives, que tuvo el francés como segunda lengua.

Aparece en *Quijote*, II, 15, pág. 814:

> [...] fue por haber entrado primero en bureo con el cura y el barbero.

6. Suficiencia

Tiene el significado de «conocimientos necesarios para desempeñar adecuadamente un oficio o cargo», II, pág. 111:

> [...] con aprovechamiento de mi persona y aumento de vuestra suficiencia.

Aparece dos veces en el *Quijote* y dos en el *Lazarillo*. Es un término importante en los Diálogos anónimos que atribuyo a Vives, como *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, *Diálogo de Mercurio y Carón* y *Diálogo de doctrina christiana*. Véase la edición de este último (BAC-UNED, 2009, pág. 481). Véase *Rinconete y Cortadillo*, II, 10.

7. Suspendió

Tiene el significado de «tuvo en suspenso», «dejó admirados», II, pág. 113:

> [...] sacó su guitarra Loaysa, y tocándola baja y suavemente, suspendió al pobre negro.

Es latinismo semántico.

8. Ingenio

Tiene el significado de 'inteligencia', II, pág. 116:

> Habloles también Loaysa, ofreciondéselos a su servicio, con tan buenas razones, que ellas echaron de ver que no salían de ingenio de pobre mendigante.

Con este significado es latinismo semántico. Véase mi artículo «Ingenioso e ingenio en el *Quijote*».

9. *Fuese contento*

Esta expresión es utilizada en II, pág. 115:

> [...] había pedido con muchos ruegos a su maestro fuese contento de cantar y tañer aquella noche al torno.

Véase *Rinconete y Cortadillo*, II, 10 y *El licenciado Vidriera*, II, 3.

10. *Otra noche*

Tiene el significado de «a la noche siguiente», II, pág. 116:

> Rogáronle que otra noche viniese al mismo puesto.

Véase *Rinconete y Cortadillo*, II, 2 y *La española inglesa*, II, 3.

11. *Pluguiesse a Dios*

Aparece esta expresión en II, pág. 116:

> [...] y pluguiesse a Dios que durmiese el viejo tres días con sus noches, que otros tantos tendríamos nosotros de gloria.

Véase *La gitanilla*, II, 4.

12. *Se os debe acordar*

En esa forma aparece el verbo 'acordarse', II, pág. 132:

> Bien se os debe acordar.

Véase *El amante liberal*, II, 6 y *El licenciado Vidriera*, II, 1.

13. *Jamás oída ni vista*

La expresión es aplicada a la actuación final de Carrizales, II, pág. 134:

> [...] al menos de simplicidad jamás oída ni vista.

Aparece en el *Lazarillo*, pág. 3:

> [...] y por ventura nunca oídas ni vistas.

14. *A su salvo*

Es utilizada esta expresión en II, pág. 118:

> [...] pues desde allí podían ver y oír a su salvo y sin peligro de su honra.

Véase *El amante liberal*, II, 1. Aparece en el *Lazarillo*, pág. 27:

> [...] de las cuales contaré algunas, aunque no todas a mi salvo

en *Quijote*, I, 24, pág. 291:

> [...] y esperaba ocasión de descubrirse a su salvo.

15. *Por extenso*

Es aplicada la expresión al comienzo de las disculpas de Leonora, II, pág. 135:

> Y comenzando a disculparse y a contar por extenso [...].

Aparece en el *Lazarillo*, pág. 11:

> [...] escribe se le escriba y relate el caso muy por extenso.

16. Diminutivos en *–ico*

Encontramos cuatro ejemplos, como en II, pág. 111:

> Y aun con tonadicas nuevas.

Véase *La gitanilla*, II, 7; *Rinconete y Cortadillo*, II, 11; *La española inglesa*, II, 10 y *La fuerza de la sangre*, II, 2.

17. Poliptoton

Hay un ejemplo en pág. 106:

> [...] pensaba y creía que lo que ella pasaba pasaban todas las recién casadas.

Véase *El amante liberal*, II, 9 y *La fuerza de la sangre*, II, 7.

18. Laísmo

Encontramos un ejemplo de laísmo, II, pág. 129:

> [...] los regalos continuos que la hacía.

Véase *La española inglesa*, II, 9.

III. Refranes

1. *La seca garganta, ni gruñe ni canta*

Aparece en II, pág. 111:

> [...] porque la seca garganta, ni gruñe ni canta.

2. *Al buen pagador no le duelen prendas*

Es aplicado al juramento de Loaysa, II, pág. 123:

> [...] que al buen pagador no le duelen prendas.

Aparece en el *Quijote*, II, 14, pág. 804:

> Al buen apagador no le duelen prendas.

3. *Debajo del sayal hay ál*

Refrán en boca de Loaysa, II, pág. 123:

> [...] debajo del sayal hay ál.

Con variante aparece dos veces en el *Diálogo de la lengua*, págs. 105 y 121:

> So el sayal ay ál.

4. Debajo de mala capa suele estar un buen bebedor

También es pronunciado por Loaysa, II, pág. 123:

> [...] debajo de mala capa suele estar un buen bebedor.

Aparece en el *Quijote*, II, 33, pág. 994:

> [...] debajo de mala capa suele haber buen bebedor.

La ilustre fregona

I. Aspectos del contenido

1. Filosofía, astronomía y mitología

En el romance que canta el músico hay una lograda síntesis de filosofía, astronomía y mitología griega. La filosofía está presente en el *primum mobile* aristotélico, II, pág. 171:

> Primer moble que arrebata
> tras sí todas las venturas;
> lugar cristalino donde
> transparentes aguas puras
> enfrían de amor las llamas,
> las acrecientan y apuran.

Las referencias astronómicas se concretan en las nueve esferas y en el cielo empíreo, II, págs. 171-172:

> ¿Dónde estás, que no pareces,
> esfera de la hermosura,
> belleza a la vida humana
> de divina compostura?
> Cielo impíreo, donde amor
> tiene su estancia segura [...],
> nuevo hermoso firmamento,
> donde dos estrellas juntas,

sin tomar la luz prestada,
al cielo y al suelo alumbran [...],
cuarto cielo y sol segundo,
que el primero deja a escuras
cuando acaso deja verse:
que el verle es caso y ventura;
grave embajador, que hablas
con tan estraña cordura,
que persuades callando,
aún más de lo que procuras;
del segundo cielo tienes
no más que la hermosura,
y del primero, no más
que el resplandor de la luna;
esta esfera sois, Costanza,
puesta, por corta fortuna,
en lugar que, por indigno,
vuestras venturas deslumbra.

La mitología está representada en Saturno devorando a sus hijos, II, pág. 171:

alegría que se opone
a las tristezas confusas
del padre que da a sus hijos
en su vientre sepultura
en la grandeza de Júpiter,
humildad que se resiste
de la alteza con que encumbran
el gran Jove, a quien influye
su benignidad, que es mucha
y en el castigo de Marte por su adulterio,
Red invisible y sutil,
que pone en prisiones duras
al adúltero guerrero
que de las batallas triunfa.

La maestría en unir filosofía, astronomía y mitología en lenguaje figurado es propia de un humanista que domina esas disciplinas. Creo que no se aviene con la trayectoria de Cervantes.

2. *Fabricad vos vuestra suerte*

Esta frase aparece en el romance citado en el apartado anterior, II, pág. 171:

> Fabricad vos vuestra suerte,
> consintiendo se reduzga
> la entereza a trato al uso,
> la esquividad a blandura.

En realidad, es una formulación distinta del dicho de Apio Claudio el Ciego, que Vives reprodujo en su *Epistolario*, pág. 226:

> Y si la fortuna está solo en eso, «no es cada uno artífice de su ventura», como decía Apio

y dos veces en *Sacrum diurnum de sudore nostri Jesu Christi*, pág. 436:

> Cada cual es lo que se hace a sí mismo [...], y cada uno, según el sabio, es el artesano de sí mismo.

También es citado en el *Quijote*, I, 66, pág. 1276:

> [...] y de aquí viene lo que suele decirse: que cada uno es artífice de su ventura.

Véase *El verdadero autor*, págs. 274-275.

3. La Edad de Oro

En boca del Asturiano hay una referencia irónica a la Edad de Oro, II, pág. 165:

> ¡Oh amor platónico! ¡Oh fregona ilustre! ¡Oh felicísimos tiempos los nuestros, donde vemos que la belleza enamora sin malicia, la honestidad enciende sin que abrase, el donaire da gusto sin que incite, la bajeza del estado humilde obliga y fuerza a que le suban sobre la rueda de la que llaman Fortuna! ¡Oh pobres atunes míos, que os pasáis este año sin ser visitados deste tan enamorado y aficionado vuestro! Pero el que viene yo haré la enmienda, de manera que no se quejen de mí los mayorales de las mis deseadas almadrabas.

En lugar de una añoranza de la Edad de Oro, se alaban los tiempos contemporáneos. De todas formas, aunque sea por contraste, se percibe la afición por evocar la auténtica Edad de Oro. Vives tuvo esa afición, pues la expresó en varias de sus obras, como en *Praefatio in Georgica Vergilii*, págs. 549-551:

> La justicia alternaba con los hombres y reinaba doquier aquel muy celebrado siglo de oro. Empero, tan pronto como dejamos de morar en el campo y nos encerramos en el amurallado recinto de las ciudades, echamos fuera de ellas a la justicia e introdujimos una no menos maravillosa que miserable caterva de vicios y de males. En aquella hora y punto nacieron la envidia, el dolo, el fraude. Entonces comenzamos a llevar una cosa a flor de labios y otra en el encerramiento del pecho; entonces, los logros abusivos, los perjurios, los homicidios y la restante tragedia de la vida humana, siendo así que no había cosa más santa ni más feliz que la simplicidad de vida agreste ni ganancia de alcances más crecidos [...]. No nos cansemos de admirar nosotros que somos descendientes suyos, engolfados en las aglomeraciones urbanas, atormentados por sus cuitas inacabables, que los príncipes más poderosos que los filósofos más sabios, que el pueblo romano, el más cuerdo y recio de todos los pueblos, dueño de la redondez del orbe, aprobaron este tenor de vida y lo practicaron; que la primera edad del mundo en su misma cuna y las edades sucesivas del creciente orbe tierno, viviendo esta vida, vieron pasar una existencia, toda inocente y tranquila. Esto es un gran indicio de que su guía fue la Naturaleza, maestra del vivir para aquellos hombres primitivos, pues no pudieron tener otro que les enseñase, sabiendo que la labranza es la inicial y más verdadera ocupación del hombre y su primordial ejercicio, gracias al cual pueda vivir bien y felizmente, cuanto lo sufre nuestra condición de mortales. Vivir vida feliz no es más que ir en pos de la Naturaleza.

Véase mi artículo «La Edad de Oro en el *Quijote* y en Vives», donde comento el pasaje de la Edad de Oro del *Quijote*, I, 11, págs. 133-135.

4. La honestidad

Una vez más se resalta la honestidad de la protagonista, II, pág. 149:

> [...] y, apenas hubo entrado, cuando de una sala que en el patio estaba vio salir una moza, al parecer de quince años, poco más o menos, vestida como labradora, con una vela encendida en un candelero.
>
> No puso Avendaño los ojos en el vestido y traje de la moza, sino en su rostro, que le parecía ver en él los que suelen pintar de los ángeles. Quedó suspenso y atónito de su hermosura, y no acertó a preguntarle nada: tal era su suspensión y embelesamiento.

Para la importancia que para Vives tenía la honestidad, véase *La Gitanilla*, I, 3, donde comento alguno de sus textos.

5. Porcia, Penélope, Minerva

La honestidad queda realzada por la elección de esos tres ejemplos, II, pág. 164:

> Pues ¿qué piensas hacer con el imposible que se te ofrece en la conquista desta Porcia, desta Minerva y desta nueva Penélope, que en figura de doncella y de fregona te enamora, te acobarda y te desvanece?

Porcia fue uno de los modelos de honestidad preferidos por Vives, pues la menciona cinco veces en *De institutione feminae christianae* y tres en *De officio mariti*. También lo fue Penélope, citada seis veces en *De institutione feminae christianae* y dos en *De officio mariti*. En el *Quijote* es mencionada Porcia dentro de la novelita del «Curioso impertinente», I, 34, pág. 452:

> Consideraba cuán enterado había de quedar Anselmo de que tenía por mujer a una segunda Porcia.

Véase *La Gitanilla*, I, 3.

6. Virtud-ciencia

Los padres aconsejan a sus hijos la unión de virtud y ciencia en los estudios, II, pág. 144:

> Los padres dieron documentos a sus hijos de lo que habían de hacer y de cómo se habían de gobernar para salir aprovechados en la virtud y en las ciencias, que es el fruto que todo estudiante debe pretender sacar de sus trabajos y vigilias, principalmente los bien nacidos.

Esa unión es característica de la pedagogía vivesiana y también está presente en el *Quijote*. Pueden verse los textos en *El verdadero autor*, págs. XXIII-XXXVII.

7. Estudio de griego y de latín

Una vez más, el autor pone de manifiesto su conocimiento de la vida universitaria, que se iniciaba con el estudio del griego y del latín y seguía con el de las facultades de derecho, medicina y teología, II, pág. 143:

> Trazaron, ansimismo, de juntar todo el dinero que pudiesen; y el mejor modo que hallaron fue que de allí a dos meses había de ir Avendaño a

> Salamanca, donde por su gusto tres años había estado estudiando las lenguas griega y latina, y su padre quería que pasase adelante y estudiase la facultad que él quisiese, y que del dinero que le diese habría para lo que deseaban.

Véase a este respecto *El celoso extremeño*, I, 11.

8. Las *Transformaciones* del narigudo poeta

De esa forma son aludidas las *Metamorfosis* de Ovidio, II, pág. 159:

> [...] transformaciones dignas de anteponerse a las del narigudo poeta.

El autor demuestra familiaridad con el *cognomen* de Publio Ovidio Nasón. ¿Tenía Cervantes ese conocimiento? Vives, desde luego, sí. En el *Quijote* también se hace referencia a las *Metamorfosis*, II, 22, pág. 886:

> Otro libro tengo también, a quien he de llamar *Metamorphóseos*, *o Ovidio español*, de invención nueva y rara [...].

9. Los libros de Horas

La mujer del posadero tiene familiaridad con los libros de Horas, II, pág. 175:

> Esa flecha, de la ahijada de su sobrina ha salido, que está envidiosa de verme tomar las Horas de latín en la mano y irme por ellas como por viña vendimiada.

Hemos comentado el texto con los libros de Horas en *El licenciado Vidriera*, I, 14.

10. Contra el vulgo

No puede ser peor la opinión sobre el vulgo, II, pág. 183:

> [...] pero como la mala bestia del vulgo, por la mayor parte, es mala, maldita y maldiciente [...].

Véase *El licenciado Vidriera*, I, 12.

11. Anticlericalismo

Se percibe un cierto anticlericalismo en la siguiente respuesta, II, pág. 152:

> En verdad que lo he de tomar de espacio, que no vamos a Roma a alcanzar ninguna vacante.

Este anticlericalismo de tipo erasmista se adecua mejor a la primera mitad del s. XVI que a la del XVII.

II. Aspectos lingüísticos

1. Dineros

Es la moneda que dieron los padres a sus hijos, II, pág. 144:

> Llegose el tiempo de la partida, proveyéronlos de dineros [...].

Véase *El celoso extremeño*, II, 2.

2. Diminutivos en *–ico*

La protagonista es llamada con ese diminutivo, pág. 150:

> Costancica, di a Argüello que lleve a estos galanes al aposento del rincón y que les eche sábanas limpias.

En sentido irónico es empleado un diminutivo muy valenciano, II, pág. 158:

> ¡Bonica gente es ella, por cierto, para tener necesidad de afeites que los inciten a dar un madrugón a sus amos cuando menos se percatan!

Véase *La Gitanilla*, II, 7; *Rinconete y Cortadillo*, II, 11; *La española inglesa*, II, 10; *La fuerza de la sangre*, II, 2; *El celoso extremeño*, II, 16.

3. *De espacio*

Tiene el significado de «con tranquilidad», II, pág. 152:

> En verdad que lo he de tomar de espacio, que no vamos a Roma a alcanzar ninguna vacante.

Véase *La española inglesa*, II, 4.

4. Persona

Es usado este término con el significado de 'nadie', II, pág. 154:

> Levantáronse los dos, y cuando abrieron no hallaron persona.

Véase *La fuerza de la sangre*, II, 4.

5. *Así es la verdad*

Aparece esta expresión en II, pág. 155:

> –Así es la verdad– replicó el otro.

Véase *La Gitanilla*, II, 5; *La española inglesa*, II, 1; *El licenciado Vidriera*, II, 2.

6. *Pluguiesse a Dios*

Es usada esta expresión en II, pág. 157:

> Pluguiesse a Dios que vuestro amo no viniese.

Véase *La Gitanilla*, II, 4; *El celoso extremeño*, II, 11.

7. Laísmo

Hay varios ejemplos de laísmo, por ejemplo en II, pág. 164:

> [...] porque en todos estos días que has estado preso nunca la he podido hablar una palabra.

Véase *La española inglesa*, II, 9; *El celoso extremeño*, II, 16.

8. *Todos cuatro*

Aparece esta expresión en el canto del Asturiano, II, pág. 167:

> Engarráfela Torote,
> y todos cuatro a la par,
> con mudanzas y meneos
> den principio a un contrapás.

Puede tratarse de galicismo o de valencianismo.

9. Gazafatones

Tiene significado de «término mal usado», II, pág. 175:

> Mejor haríades de rezallas en romance: que ya os dijo vuestro tío el clérigo que decíades mil gazafatones cuando rezábades en latín y que no rezábades nada.

Es un término de carácter gramatical y muy raro, pues con anterioridad a 1613, solo aparece siete veces, por ejemplo en el *Diálogo de la lengua*, pág. 24:

> [...] *gaçafatón* por cosa mal dicha.

Puede verse mi libro *Juan Luis Vives, autor del «Diálogo de las cosas acaecidas en Roma» y del «Diálogo de la lengua»*. Es muy difícil que Cervantes, con su cultura, conociese el empleo de este término.

10. Poliptoton

En el pasaje del apartado anterior se da la figura del poliptoton:

> [...] rezallas, [...] rezábades [...] rezábades.

Véase *El amante liberal*, II, 9; *La fuerza de la sangre*, II, 7.

11. *¡Válame Dios!*

Es usada esta expresión en II, pág. 193:

> ¡Válame Dios! ¿Qué buena venida es ésta, señor don Juan de Avendaño, primo y señor mío?

Véase *La Gitanilla*, II, 6; *El amante liberal*, II, 8; *La fuerza de la sangre*, II, 6.

12. *A fe*

La Gallega se lamenta de la suerte de Costanza, II, pág. 192:

> Bonita es; bien parece; a fe que no es mala.

Véase *La fuerza de la sangre*, II, 5.

13. El latinismo *sí*

Tiene el significado de 'así', II, pág. 150:

Este uso procede del latín 'sic' (así). Se da con frecuencia en el *Diálogo de doctrina christiana*, por ejemplo en pág. 590:

> *Aut.*– ¿Y éssos dezís que no cumplen con la intención de la Yglesia?
> *Arç.*– Sí sin dubda.

III. Refranes

1. *Uno piensa el bajo y otro el que lo ensilla*

Tiene el significado de algo que sale mal, II, pág. 145:

> [...] pero, como uno piensa el bajo y el otro el que lo ensilla.

2. *No es la miel para la boca del asno*

Es puesto este refrán en boca de la Argüello, II, pág. 174:

No es la miel para la boca del asno.

Aparece dos veces en el *Quijote*, I, 52, pág. 645:

No es la miel para la boca del asno

y en II, 28, pág. 946:

En fin, como tú has dicho otras veces, no es la miel etcétera.

Las dos doncellas

I. Aspectos del contenido

1. Matrimonio libre

Rafael y Leocadia celebran su matrimonio sin necesidad de ninguna ceremonia, II, págs. 323-233:

> Dadme, señor don Rafael, la mano de ser mío, y veis aquí os la doy de ser vuestra, y sirvan de testigos los que vos decís: el cielo, la mar, las arenas y este silencio, sólo interrumpido de mis suspiros y de vuestros ruegos.
>
> Diciendo esto, se dejó abrazar y le dio la mano, y don Rafael le dio la suya, celebrando el no[c]turno y nuevo desposorio solas las lágrimas que el contento, a pesar de la pasada tristeza, sacaba de sus ojos.

Es importante el comentario de A. Castro a ese pasaje[241]: «Es innegable que a Cervantes le encanta este amor libre y espontáneo, sin fórmulas legales ni religiosas, que, laxamente, podría cubrirse con el derecho canónico anterior a Trento. Lo malo es que el matrimonio solemne y eclesiásticamente atornillado era un tema de Contrarreforma, pues el Concilio de Trento había prohibido en 1563 los matrimonios clandestinos y declaró nulo e írrito el llamado matrimonio presunto, contraído sin el párroco». Estoy de acuerdo con A. castro y pienso que, en efecto, ese tipo de matrimonio se aviene mejor a los tiempos anteriores a Trento.

[241] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 312, nota 57.

2. Naturaleza-Dios

La especial relación entre naturaleza y Dios queda reflejada en la curación de Marco Antonio, II, pág. 233:

> Pero Dios, que así lo tenía ordenado, tomando por medio e instrumento de sus obras (cuando a nuestros ojos quiere hacer alguna maravilla) lo que la misma naturaleza no alcanza, ordenó que el alegría y poco silencio que Marco Antonio había guardado fuese parte para mejorarle, de manera que otro día, cuando le curaron, le hallaron fuera de peligro; y de allí a catorce se levantó tan sano que, sin temor alguno, se pudo poner en camino.

Este pasaje ha de ser interpretado en el sentido de que Dios opera normalmente por medio de la naturaleza, reservándose para él la realización de lo sobrenatural. Es claro que la posición del autor está próxima al panteísmo, como también estuvo la de Vives al equiparar en varios pasajes de sus obras a Dios con la naturaleza, por ejemplo en *De concordia et discordia*, pág. 68:

> El hombre nos fue entregado por la naturaleza misma, esto es, por Dios.

También se da en el *Quijote*, I, 22, pág. 267:

> [...] porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres.

Véase *El verdadero autor*, pág. 241.

3. Bienes de naturaleza y de fortuna

Rafael pondera sus bienes de fortuna y de naturaleza, II, pág. 231:

> Mi linaje es tan bueno como el suyo, y en los bienes que llaman de fortuna no me hace mucha ventaja; en los de naturaleza no conviene que me alabe, y más si a los ojos vuestros no son de estima.

Vives se sirvió de esa distinción de los bienes en carta a Gil Wallop, pág. 352:

> A pesar de ello, a estos acompaña también la alabanza, el honor, la admiración y los opíparos bienes de la fortuna; porque esos en cuyas manos está aquí la fortuna miran con admiración los bienes del alma, como es justo que lo hagan.

También se da en el *Quijote*, I, 28, pág. 351:

> [...] que si los bienes de su naturaleza igualasen a los de su fortuna.

4. El agravio

El agravio es tratado en términos técnicos del derecho, II, pág. 220:

> Podía ser que os engañásedes –replicó Teodosia–; que yo conozco muy bien a esa enemiga vuestra que decís y sé de su condición y recogimiento: que nunca ella se aventuraría a dejar la casa de sus padres, ni acudir a la voluntad de Marco Antonio; y, cuando lo hubiese hecho, no conociéndoos ni sabiendo cosa alguna de lo que con él teníades, no os agravió en nada, y donde no hay agravio no viene bien la venganza.

Esta disquisición es propia de juristas, como lo era Vives. Véase *El verdadero autor*, pág. 310.

II. Aspectos lingüísticos

1. Leísmo

Hay varios casos de leísmo, como en II, pág. 202:

> [...] y sacando un escudo de oro, se le dio a la huéspeda.

Véase *La española inglesa*, II, 8.

2. Laísmo

Aparece en II, pág. 221:

> Hizo Teodosia lo que su hermano la mandaba en cuanto al acostarse.

Véase *La española inglesa*, II, 9; *El celoso extremeño*, II, 16; *La ilustre fregona*, II, 8.

3. *¡Válame Dios!*

Dos veces es usada esta expresión, como en II, pág. 224:

¡Válame Dios! ¡O yo no tengo ojos, o aquel de lo verde es Marco Antonio!

Véase *La Gitanilla*, II; 6; *El amante liberal*, II, 8; *La fuerza de la sangre*, II, 6; *La ilustre fregona*, II, 12.

4. Dineros

Es usado con valor de moneda concreta, II, pág. 212:

Preguntó don Rafael a su hermana qué dineros llevaba.

Véase *El celoso extremeño*, II, 2; *La ilustre fregona*, II, 2.

5. *Otro día*

Con el significado de «día siguiente», II, pág. 226:

Vino, pero no quiso curarle hasta otro día.

Véase *Rinconete y Cortadillo*, II, 2; *La española inglesa*, II, 3; *El licenciado Vidriera*, II, 4.

6. *Si estáis con sujeto*

La expresión tiene el significado de «estar en disposición», II, pág. 227:

[...] y para decíroslas es menester que me deis licencia y me advirtáis si estáis con sujeto de escucharme.

7. *Todos tres*

Encontramos dos ejemplos, como en II, pág. 234:

[...] y de allí, a poco vieron que se juntaron todos tres.

Véase *La ilustre fregona*, II, 9.

8. Fantástico

Es usado con el significado de 'imaginario', II, pág. 235:

> Atentábales los cuerpos, por ver si eran fantásticos.

Puede ser considerado latinismo semántico, pues tiene esa significación el latín 'phantasticus'.

9. Poliptoton

Se da esta figura en II, pág. 228:

> [...] prometiéndoos como os prometo [...].

Véase *El amante liberal*, II, 9; *La fuerza de la sangre*, II; 7; *La ilustre fregona*, II, 11.

10. Exclamaciones e interrogaciones retóricas

Hay un pasaje en que se enlazan exclamaciones y preguntas retóricas, págs. 204-205:

> ¡Ay sin ventura! ¿Adónde me lleva la fuerza incontrastable de mis hados? ¿Qué camino es el mío, o qué salida espero tener del intricado laberinto donde me hallo? ¡Ay pocos y mal experimentados años, incapaces de toda buena consideración y consejo! ¿Qué fin ha de tener esta no sabida peregrinación mía? ¡Ay honra menospreciada; ay amor mal agradecido; ay respectos de honrados padres y parientes atropellados, y ay de mí una y mil veces, que tan a rienda suelta me dejé llevar de mi deseos! ¡Oh palabras fingidas, que tan de veras me obligastes a que con obras os respondiese! Pero, ¿de quién me quejo, cuitada? ¿Yo no soy la que quise engañarme? ¿No soy yo la que tomó el cuchillo con sus misma manos, con que corté y eché por tierra mi crédito, con el que de mi valor tenían mis ancianos padres? ¡Oh fementido Marco Antonio! ¿Cómo es posible que en las dulces palabras que me decías viniese mezclada la hiel de tus descortesías y desdenes? ¿Adónde estás, ingrato; adónde te fuiste, desconocido?

Bien puede ser considerado como modelo de dominio de la retórica, como lo tenía Vives.

La señora Cornelia

I. Aspectos del contenido

1. Bienes de naturaleza y de fortuna

De nuevo es usada la distinción de ambas clases de bienes, II, pág. 257:

> Esto yo no lo creo, por ser desigual el matrimonio en cuanto a los bienes de fortuna, que en los de naturaleza el mundo sabe la calidad de los Bentibollis de Bolonia.

Véase *Las dos doncellas*, I, 3.

2. Matrimonio libre

El duque de Ferrara y Cornelia se consideran verdaderos esposos sin haber cumplido con las formalidades habituales, II, pág. 274:

> [...] y así en silencio honesto y amoroso se gozaban los dos felices amantes y esposos verdaderos.

Véase *Las dos doncellas*, I, 1.

3. La universidad de Bolonia

Los jóvenes Antonio y Juan quieren seguir estudios en la universidad de Bolonia, II, págs. 241-242:

> [...] y habiéndolos visto todos pararon en Bolonia, y admirados de los estudios de aquella insigne universidad, quisieron en ella proseguir los suyos.

Ese interés constante por los estudios universitarios no es propio de alguien que no fue universitario, como Cervantes. Véase *El celoso extremeño*, I, 11; *La ilustre fregona*, I, 7.

II. Aspectos lingüísticos

1. Leísmo

Hay tres casos de leísmo, como en II, pág. 243:

> Alargó la mano don Juan, y topó un bulto, y queriéndolo tomar, vio que eran menester las dos manos, y así le hubo de asir con entrambas; y apenas se le dejaron en ellas [...].

Véase *La española inglesa*, II, 8; *Las dos doncellas*, II, 1.

2. Dineros

Una vez más es usado con el significado de moneda concreta, II, pág. 244:

> Llevaréis dineros con que la dejéis satisfecha.

Véase *El celoso extremeño*, II, 2; *La ilustre fregona*, II, 2; *Las dos doncellas*, II, 4.

3. *Todos cuatro*

Aparece esta expresión en II, pág. 251:

> En este espacio guardaban todos cuatro silencio.

Véase *La ilustre fregona*, II, 9; *Las dos doncellas*, II, 7.

4. El latinismo *uno*

'Uno' es utilizado con el significado de «uno solo», II, pág. 254:

> Decidme, señora, ¿este niño y el que me trajistes o me trujeron poco ha es todo uno?

Aparece en el *Quijote*. Véase *El verdadero autor*, págs. 409-410.

5. *Que no ellos*

El uso de la negación es innecesario, II, pág. 255:

> [...] pues ella, por ser mujer, sabía más de aquel menester que no ellos.

Es un uso propio del valenciano-catalán.

6. *Otro día*

Tiene el significado de «el día siguiente», II, pág. 259:

> Con esto se abrazaron y despidieron, quedando que otro día por la mañana le enviaría a llamar.

Véase *Rinconete y Cortadillo*, II, 2; *La española inglesa*, II, 3; *El licenciado Vidriera*, II, 2; *Las dos doncellas*, II, 5.

7. *¡Válame Dios!*

Aparece esta expresión dos veces, como en II, pág. 259:

> ¡Válame Dios! –dijo Cornelia.

Véase *La Gitanilla*, II, 6; *El amante liberal*, II, 8; *La fuerza de la sangre*, II, 6; *La ilustre fregona*, II, 12; *Las dos doncellas*, II, 3.

8. *A pierna tendida*

La forma actual de la expresión es «a pierna suelta», II, pág. 261:

> ¡Ay señora de mi alma! ¿Y todas esas cosas han pasado por vos y estáis [v]os aquí descuidada y a pierna tendida?

Así aparece en *Quijote*, I, 50, pág. 626:

> [...] y el señor se está a pierna tendida.

También en el *Diálogo de doctrina christiana*, pág. 519:

> Pero aquellos que sin temor e sin cuydado de aprovechar en este camino, duermen a pierna tendida [...].

9. *Y diose ella misma una higa*

La expresión tiene el significado de «hacer una burla con el puño y el dedo índice», II, pág. 262:

> [...] para mi ojo si tal crea –y diose ella misma una higa.

10. Sobrestante

Este raro adjetivo es usado en II, pág. 262:

> ¿Y qué consejo me daríades vos, amiga, que fuese saludable y que previniese la sobrestante desventura?

El Diccionario de la RAE trae la etimología del latín 'superstans' y lo define: «adj. ant. Que está muy cerca o encima».

11. Conversación

Tiene el significado de 'trato', II, pág. 266:

> El duque, señor Lorenzo, confiesa la conversación secreta que ha tenido con vuestra hermana, la señora Cornelia.

Puede ser considerado como latinismo semántico, de acuerdo con el significado de 'conversatio'.

12. Poliptoton

Aparece esta figura en II, págs. 268-269:

> Pues Cornelia no parece, que con el ama que le dejamos para su compañía, el mismo día que de aquí faltamos, faltó ella.
> Poco le faltó al duque para expirar [...].

Véase *El amante liberal*, II, 9; *La fuerza de la sangre*, II, 7; *La ilustre fregona*, II, 11; *Las dos doncellas*, II, 9.

III. Refranes

1. *Para mi ojo si tal crea*

Proverbio con el significado de «aunque se ponga ante los ojos, no lo creería», II, pág. 262:

> Para mi ojo si tal crea –y diose ella misma una higa.

Es recogido en el *Tesoro* de Covarrubias: «Ver y creer, proverbio de los que no se confían de que se les trata verdad».

2. *No es todo oro lo que en ellos reluce*

Aparece esta frase proverbial en una sarta de refranes, II, pág. 263:

> [...] porque no es todo oro lo que en ellos reluce.

Aparece en el *Quijote*, II, 19, pág. 990:

> [...] y que no es oro todo lo que reluce.

3. *Sé do me aprieta el zapato*

Así se expresa la sabiduría práctica del ama de Cornelia, II, pág. 263:

> [...] pero hanlo habido conmigo, que soy taimada, y sé do me aprieta el zapato.

4. *Deste agua no beberé*

Frase proverbial usada en II, pág. 270:

> [...] y que nadie dijese «deste agua no beberé».

Aparece en el *Quijote*, II, 55, pág. 1181:

> [...] y nadie diga «desta agua no beberé»

y dos veces en el *Diálogo de la lengua*, como en pág. 65:

> Ninguno diga: destagua no beveré.

El casamiento engañoso

I. Aspectos del contenido

1. El reconocimiento de los amigos

Al alférez Campuzano y a su amigo Peralta les cuesta reconocerse, II, págs. 281-282:

> Salía del Hospital de la Resurrección, que está en Valladolid, fuera de la Puerta del Campo, un soldado que, por servirle su espada de báculo y por la flaqueza de sus piernas y amarillez de su rostro, mostraba bien claro que, aunque no era el tiempo muy caluroso, debía de haber sudado en veinte días todo el humor que quizá granjeó en una hora. Iba haciendo pinitos y dando traspiés, como convaleciente; y, al entrar por la puerta de la ciudad, vio que hacia él venía un su amigo, a quien no había visto en más de seis meses; el cual, santiguándose como si viera alguna mala visión, llegándose a él, le dijo:
>
> –¿Qué es esto, señor alférez Campuzano? ¿Es posible que está vuesa merced en esta tierra? ¡Como quien soy que le hacía en Flandes, antes terciando allá la pica que arrastrando aquí la espada! ¿Qué color, qué flaqueza es ésa?
>
> A lo cual respondió Campuzano:
>
> –A lo si estoy en esta tierra o no, señor licenciado Peralta, el verme en ella le responde; a las demás preguntas no tengo qué decir, sino que salgo de aquel hospital de sudar catorce cargas de bubas que me echó a cuestas una mujer que escogí por mía, que non debiera.

La escena es muy parecida a la del reconocimiento de Lactancio y del Arcediano, págs. 85-86:

> *Lactancio*.– ¡Válgame Dios! ¿Es aquel el Arcediano del Viso, el mayor amigo que yo tenía en Roma? Parécele cosa extraña, aunque no en el hábito. Debe ser algún hermano suyo. No quiero pasar sin hablarle, sea quien fuere.
>
> Decí, gentil hombre, ¿sois hermano del Arcediano del Viso?
>
> *Arcediano*.– Cómo, señor Lactancio, ¿tan presto me habéis desconocido? Bien parece que la fortuna muda presto el conocimiento.
>
> *Lactancio*.– ¿Qué me decís? Luego, ¿vos sois el mismo Arcediano?
>
> *Arcediano*.– Sí, señor, a vuestro servicio.
>
> *Lactancio*.- ¿Quién os pudiera conocer de la manera que venís? Solíais traer vuestras ropas, unas más luengas que otras, arrastrando por el suelo, vuestro bonete y hábito eclesiástico, vuestros mozos y mula reverenda. Véoos ahora a pie, solo, y un sayo corto, una capa frisada, sin pelo, esa espada tan larga, ese bonete de soldado... Pues allende de esto, con esa barba tan larga y esa cabeza sin ninguna señal de corona, ¿quién os pudiera conocer?

Para la autoría del *Diálogo* remito a mi libro *Juan Luis Vives, autor del Diálogo de las cosas acaecidas en Roma y del Diálogo de la lengua*.

2. El coloquio como forma de escritura

El final de *El casamiento engañoso* enlaza con el inicio del *Coloquio de los perros*. Para ello Campuzano explica por qué está en forma de coloquio, II, pág. 295:

> El coloquio traigo en el seno; púselo en forma de coloquio para ahorrar de *dijo Cipión*, *respondió Berganza*, que suele alargar la escritura.

Tal idea procede de Cicerón y A. González de Amezúa explica así su llegada al autor[242]: «Efectivamente; ya sea que lo leyese en el propio Cicerón (cosa que dudo); ora que lo tomara, por segunda mano, del *Cisne de Apolo*, de Carvallo (más verosímil); o que por genial y curiosa intuición columbrase estas razones, el hecho fue que, al escribir en El casamiento engañoso, con relación a la soprendida plática de los dos canes, aquellas palabras: "púselo en forma de coloquio, por ahorrar de *dijo Cipión, respondió Berganza*, que suele alargar la escritura", vino a poner en boca del alférez Campuzano las mismas, mismísimas razones con que el orador romano había defendido en el prefacio de su diálogo *De Amicitia* la elección de esa forma expositiva: "Ejus disputationis sententias memoriae mandavi, quas hoc libro exposui meo arbitratu: quasi enim ipsos induxi loquentes ne «Inquam» et «Inquit» saepius interponerentur: atque ut, tanquam a praesentibus, coram haberi sermo videretur."». Como se ve, Amezúa descarta en Cervantes el conocimiento directo de Cicerón y recurre al *Cisne de Apolo* (1602), obra

[242] A. G. de Amezúa, *El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*, págs. 92-93.

muy rara, convirtiendo al recaudador de impuestos en un humanista conocedor de las novedades de teoría poética.

3. Matrimonio por amores

El matrimonio por amores trae malas consecuencias, II, pág. 282:

> –¿Luego casóse vuesa merced? –replicó Peralta.
> –Sí, señor –respondió Campuzano.
> –Sería por amores –dijo Peralta–, y tales casamientos traen consigo aparejada la ejecución del arrepentimiento.
> –No sabré decir si fue por amores –respondió el alférez–, aunque sabré afirmar que fue por dolores, pues de mi casamiento, o cansamiento, saqué tantos en el cuerpo y en el alma, que los del cuerpo, para entretenerlos, me cuestan cuarenta sudores, y los del alma no hallo remedio para aliviarlos siquiera.

Hay que tener en cuenta que el término 'amores' tiene el significado de 'devaneos' o 'amoríos'. Vives se mostró en contra de ese tipo de matrimonios en *De institutione feminae christianae*, págs. 190-191:

> [...] y así, como si se tratara de una venganza divina, sucede a las muchachas de esa clase que toda la llama del amor, que convenía que ardiera durante el matrimonio, arde antes de él y, entre los primeros abrazos de la boda, se apaga y se extingue. Aquí se encuentra el origen de ese refrán popular: «Quienes se casan por amores viven entre pesares» [...]. Si no es conveniente que se lleven a cabo matrimonios por amoríos [...].

4. Obediencia de la mujer al marido

Es lo que ofrecía Estefanía, aunque era con engaño, II, pág. 285:

> Con esta hacienda busco marido a quien entregarme y a quien tener obediencia.

La idea fue expresada por Vives en *De institutione feminae christianae*, pág. 221:

> No solo las costumbres de nuestros antepasados y las instituciones, sino todas las leyes divinas y humanas e incluso la misma naturaleza proclaman que la mujer debe estar sometida al marido y obedecerle. En todas las especies animales las hembras obedecen a los machos.

También en el *Quijote*, II, 5, pág. 731:

> [...] que con esta carga nacemos las mujeres de estar obedientes a los maridos.

Véase *El verdadero autor*, pág. 343.

5. Piedra de toque

La piedra de toque es mencionada como medio de conocer las joyas verdaderas, pág. 291:

> [...] pero estaban tan bien hechas [las joyas], que solo el toque o el fuego podía descubrir su malicia.

Vives tenía afición al uso de esta piedra, pues la mencionó en *De Europae dissidiis et Republica*, pág. 38:

> [...] también para que tengan, igual que los buenos orfebres, una piedra de toque con la que conozcan el precio y la estimación de cada una de las cosas que deseamos o aborrecemos

y en *De concordia et discordia*, pág. 255:

> El hombre prudente saldrá fuera, observará también a los demás hombres y los examinará con la misma piedra lidia que a sí mismo.

También es mencionada en el *Quijote*, II, 6, pág. 735:

> [...] y todos parecen caballeros, pero no todos pueden estar al toque de la piedra de la verdad.

Véase *El verdadero autor*, pág. 278.

6. Judaísmo

El alférez Campuzano pronuncia un refrán judío, II, pág. 290:

> Ninguna pena me dio esa falta –respondió el alférez–, pues también podré decir: «Pensóse don Simueque que me engañaba con su hija la tuerta, y por el Dío, contrecho soy de un lado».

El origen judío y la rareza de este refrán fueron puestos de relieve por Agustín G. de Amezúa en su magnífica edición comentada[243]: «Es refrán judío, casi exótico en toda nuestra literatura indígena, pues fuera de este lugar no me lo he tropezado en la copiosa lectura preparatoria para la composición de este libro, y por de contado me perdería en un mar de conjeturas si mi buena fortuna no me lo hubiera puesto disfrazado y oculto en la selva virgen de refranes que en su *Philosophia vulgar* comenta el doctísimo Mal Lara».

La prueba de su rareza es que no aparece en ninguna otra obra literaria, siendo recogido en la recopilación de Juan de Mal Lara titulada *Philosophía vulgar*, tal como indica Amezúa. Lo más lógico es que este refrán fuera transmitido y conocido por judíos. Su significado es equivalente al de los divulgados: «A ruin, ruin y medio» y «Casó Pedro con Marigüela; si ruin es él, ruin es ella».

7. Petrarca

Peralta, el amigo de Campuzano, cita unos versos de Petrarca en italiano, II, pág. 291:

> –No sé qué responderos –dijo Peralta–, si no es traeros a la memoria dos versos de Petrarca, que dicen:
> Che qui prende diletto di far frode;
> Non si de 'lamentar s'altri l'inganna.

Pertenecen al *Trionfo d'amore*, I. Al existir traducciones españolas en verso y no ser citadas, queda claro que el autor tenía un gran conocimiento de Petrarca en su lengua original. Pongo en duda que lo tuviera Cervantes por su corta estancia en Italia, que para algunos críticos fue tan fructífera que allí se empapó de toda la cultura grecolatina e italiana. Prodigio de aprovechamiento. De quien no cabe duda de que lo conoció fue de Vives, pues lo cita tres veces en *De disciplinis*, como en I, pág. 144:

> Francisco Petrarca, cuyo estilo habría sido viciado fácilmente por aquel siglo, si no hubiese poseído tan gran talento y estudiado con tanto empeño.

8. Ser y parecer

Esta distinción viene expresada mediante los términos 'verdad' y 'parecer', II, pág. 291:

> Así fuera –respondió Alférez– si la verdad respondiera al parecer.

[243] A. G. de Amezúa, *El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*, pág. 404.

La distinción se hace a propósito de la apariencia de las joyas falsas. Vives trató de esa distinción en *De prima philosophia* (3ª parte de *De disciplinis*), III, pág. 23:

> Por lo tanto, lo que decimos que existe o no existe, tal o cual cosa, lo juzgamos según la conjetura de nuestro espíritu, no según las cosas en sí mismas, pues no nos proporcionan estas la medida de ellas mismas, sino nuestra mente.

Es fundamental en el *Quijote*, por ejemplo en el episodio del yelmo de Mambrino, I, 8, págs. 103-104:

> Y, así, eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa.

Véase *El verdadero autor*, pág. 290.

II. Aspectos lingüísticos

1. Diminutivos en *–ico*

Hay un ejemplo en formación inusual, II, pág. 289:

> Aquí dio fin a su plática y yo di principio a desesperarme, y sin duda lo hiciera si tantico se descuidara el ángel de mi guarda.

Véase *La Gitanilla*, II, 7; *Rinconete y Cortadillo*, II, 11*; La española inglesa*, II, 10; *La fuerza de la sangre*, II, 2; *El celoso extremeño*, II, 16; *La ilustre fregona*, II, 3.

2. Dineros

Con significado de moneda concreta, II, pág. 285:

> [...] y estos, en cosas que, puestas en almoneda, lo que se tardare en ponellas se tardará en convertirse en dineros.

Véase *El celoso extremeño*, II, 2; *La ilustre fregona*, II, 2; *Las dos doncellas*, II, 4; *La señora Cornelia*, II, 2.

3. Poliptoton

En el texto del apartado anterior encontramos un ejemplo, II, pág. 285:

> [...] tardare [...] tardará.

Véase *El amante liberal*, II, 9; *La fuerza de la sangre*, II, 7; *La ilustre fregona*, II, 11; *Las dos doncellas*, II, 9; *La señora Cornelia*, II, 12.

4. Otro día

Con el significado de «el día siguiente», II, pág. 284:

> [...] y así, otro día, guiádome mi criado, dióseme libre entrada.

Véase *Rinconete y Cortadillo*, II, 2; *La española inglesa*, II, 3; *El licenciado Vidriera*, II, 2; *Las dos doncellas*, II, 5; *La señora Cornelia*, II, 5.

5. Estilo veni, vidi, vici

El estilo de César es imitado en el siguiente pasaje, II, pág. 284:

> Blasoné, hendí, rajé, ofrecí, prometí y hice todas las demostraciones [...].

III. Refranes

1. *Esparciéndome en casa como el yerno ruin en casa del suegro rico*

Así se comportó el alférez Campuzano, II, pág. 286:

> [...] Esparciéndome en casa como el yerno ruin en casa del suegro.

Con la variante 'extiende' en lugar de 'espaciándome' es comentado en la *Philosophia vulgar* de Mal Lara.

2. *Pensose don Simueque [...]*

Ya ha sido comentado en I, 4.

3. *Pero como no es oro todo lo que reluce*

Una vez más lo encontramos, pág. 291:

> [...] pero como no es oro todo lo que reluce [...].

Véase *La señora Cornelia*, II, 2.

El coloquio de los perros

I. Aspectos del contenido

1. ¿Una obra sin fuentes?

Bien sabido es que la *Quellenforschung* fue más allá de lo debido al tratar de explicar las obras literarias por el descubrimiento de las fuentes. Pero esa exageración no invalida la fundamentación de ese movimiento literario, ya que es muy difícil que las obras procedan solo de la invención de sus autores. Podría aplicarse aquí el pensamiento bíblico de «nihil novi sub sole». Ahora bien, en *El coloquio de los perros* Agustín G. de Amezúa pretendía que no había que buscar fuentes[244]: «No hay, pues, que perderse inútilmente empeñándose en buscar los orígenes del *Coloquio* fuera de aquellas fuentes, por sí demasiado vivas y fecundas, de su vida aventurera y de sus desengaños de viejo [de Cervantes], que al fundirse por modo tan prodigioso con el calor de su fantasía inventiva, habían de regalarnos la magistral novela». Es indudable que esa postura estaba basada en prejuicios ideológicos, ya que Amezúa pensaba que el «cristianismo» de Cervantes no podía haberse contaminado de lecturas tan peligrosas como *El asno de oro* o las obras de Erasmo. A propósito de este último escribió Amezúa[245]: «Todo el siglo XVI está lleno de los rumores que a su paso levantan los *Coloquios* de Erasmo, su *Enquiridion*, sus obras de polémica, y como ha demostrado recientemente un insigne historiador suyo, estos vientos de crítica, de inconformismo, en busca de una verdad que tenga su fundamento, no en el dogma, sino en la pura razón humana, penetran también en España, y sabe Dios qué consecuencias peligrosísimas y subversivas hubieran tenido si la Inquisición, con mano férrea, no hubiese salido a su encuentro».

[244] A. G. de Amezúa, *Introducción* a su edición de *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los perros*, pág. 83.

[245] A. G. de Amezúa, *Cervantes creador de la novela corta española*, II, pág. 427.

Para responder a la pregunta del encabezamiento, basta con leer el magnífico libro de Alban K. Forcione *Cervantes and the Mystery of Lawlessness: A Study of El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*. En él cita numerosas veces a Erasmo, tanto en sus obras filológicas como en las de carácter religioso. También cita numerosos pasajes de la *Biblia*, así como de autores de literatura religiosa, tales como fray Luis de Granada y fray Luis de León. Es, por tanto, seguro que *El coloquio de los perros* está muy relacionado con la literatura religiosa y de devoción. Por otra parte, están las abundantes citas de la literatura picaresca, incluyendo el *Lazarillo de Tormes*. En consecuencia, hay que lamentar la intransigente postura de A. G. de Amezúa, por lo demás, un crítico de grandes conocimientos literarios. Desde el punto de vista de las fuentes y no solo desde este, resulta de gran interés el trabajo de Antonio Rey Hazas «Género y estructura de "El coloquio de los perros", o "cómo se hace una novela"». Entre las varias fuentes, Rey Hazas insiste en la influencia de los diálogos lucianescos, el *Asno de oro* de Apuleyo, el *Crótalon*, *Diálogo de las transformaciones* y picaresca en general. Precisamente, por esa variedad de influencias *El coloquio* enseña «cómo se hace una novela». La conclusión a la que llega Rey Hazas confirma ese múltiple origen[246]: «Así, de esta impecable manera, engranando en su espléndida trama complejidad, profundidad, libertad, ironía, distanciamiento y riqueza de perspectivas literarias, dio cima a la que es quizá su mejor novela, después del *Quijote*, y, desde luego, una de las primeras novelas totales del Occidente europeo».

2. Una obra erasmista

En relación con lo adelantado en el epígrafe anterior, bien podemos afirmar que *El coloquio de los perros* es una obra, fundamentalmente, erasmista. Basta con enumerar las obras citadas en el estudio de Forcione para valorar la presencia de Erasmo en la novela.

3. La *Lengua* de Erasmo

Forcione dedica una buena parte de su libro al estudio de la obra de Erasmo *Lingua*, por considerarla la fuente principal de la novela. Fue publicada en 1525 y es una obra de gran interés, tanto por las ideas expresadas como por la ingente acumulación de textos clásicos y bíblicos acerca del órgano de la lengua y de su perversa utilización. Se hizo una temprana y magnífica traducción al español, probablemente en 1528, si bien la primera edición conservada es de 1531, bajo el título de *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*. En 1975 Dorothy S. Severin publicó una edición crítica, acompañada de una importante introducción, en la que se amplía y precisa lo escrito por Bataillon en su *Erasmo y España*.

[246] A. Rey Hazas, «Género y estructura de "El coloquio de los perros", o "cómo se hace una novela"», pág. 143.

La traducción apareció sin el nombre del traductor, pero tanto Bataillon como Severin se la atribuyen a Bernardo Pérez de Chinchón. Por mi parte, en el trabajo «La traducción de obras de Erasmo atribuidas a Bernardo Pérez de Chinchón», he defendido que la traducción se debe a Vives, porque hay argumentos de peso a su favor, como el deducido de la extraordinaria calidad literaria del *Prólogo*, considerado uno de los textos más bellos del Renacimiento. Esa pieza maestra de la literatura española se aviene mal con un «desconocido maestro de capilla»[247] en palabras de Severin. En mi estudio, además de ese argumento, doy otros, basados en la forma de traducir, en la supresión y adición de algunos pasajes y en el uso de expresiones significativas. En todos ellos hay concordancia con el modo de traducir y de escribir de Vives.

El hecho de haber traducido Vives la *Lingua* erasmiana ofrece una explicación muy razonable de la composición de *El coloquio de los perros*, en el que se percibe la influencia decisiva de la *Lingua*. Puede verse el epígrafe «Erasmo: "el murmurador y maldiciente Clodio"», dentro del estudio del *Persiles*.

4. *Diálogo de Mercurio y Carón*

El propio Amezúa descubrió interesantes parecidos expresivos entre el *Diálogo de Mercurio y Carón* y *El coloquio de los perros*[248]: «En el Diálogo de Mercurio y Carón, de Juan de Valdés y en el mismo de Lactancio y el Arcediano, de su hermano el canciller Alfonso, hay pasajes que recuerdan muy vivamente la novela cervantina, pero singularmente en el primero [...]. Hay momentos en que parecen escucharse la ironía y las réplicas de Cipión. Otras, en que las frases de admiración humorística de este se repiten casi textualmente:

Diálogo de Mercurio...	**Coloquio de los Perros.**
Mercurio.– Cata, que me has espantado, Carón: ¿quién te vezó tanta filosofía?	*Berganza*.– Mucho sabes, Cipión; ¿quién diablos te enseñó a ti nombres griegos?
.....	.....
Carón.– ¿Quiéresme dejar aquí un poco filosofar?	*Berganza*.– Cipión, hermano, así el cielo te conceda el bien que deseas, que, sin que te enfades, me dejes ahora filosofar un poco.
.....	.....
Mercurio.– No me perturbes agora... Calla, pues, si quieres que prosiga mi historia, etc.	*Cipión*.– ...y por tu vida, que calles ya, y sigas tu historia.

[247] D. S. Severin, *Introducción* a su edición de *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo* , pág. VII.

[248] A. G. de Amezúa, *Introducción* a su edición de *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los perros*, págs. 89-91.

Más ejemplos podrían mostrarse todavía».

Las concordancias son evidentes, pero Amezúa descartó el parentesco entre ambas porque Cervantes difícilmente lo pudo conocer por figurar en el *Índice* de libros prohibidos[249]: «Yo no lo creo, no solo por la rareza bibliográfica de aquellos *Diálogos*, que en España por los años del *Coloquio* debía ser estupenda; pues bien sabido es que la Inquisición, blanda y tolerante en muchas cosas, fue rigurosísima e implacable en el perseguir los libros prohibidos en el Índice, como lo estaban desde 1564 los famosos *Diálogos* de los Valdeses». El argumento de Amezúa me sirve para confirmar mi teoría, ya que, dado que los parecidos expresivos, además de los de contenido y de los recursos literarios, son evidentes y que Cervantes no pudo conocer el *Diálogo*, lo lógico es pensar que *El coloquio de los perros* y el *Diálogo de Mercurio y Carón* salieron de la misma mente.

5. *El asno de oro*

La influyente obra de Apuleyo es mencionada en II, pág. 339:

> [...] a quien con grandísimo gusto doy noticia de tus sucesos y del modo con que has de cobrar tu forma primera; el cual modo quisiera yo que fuera tan fácil como el que se dice de Apuleyo en *El asno de oro*, que consistía en solo comer una rosa

y, generalmente, es aceptada como fuente directa del *Coloquio*. Así lo defiende A. K. Forcione[250]: «*El asno de oro* con su espectacular conversión del protagonista en asno, con el amplio desarrollo de sus aventuras, y con la metamorfosis final de su liberación y sus misteriosos ritos, era comúnmente interpretado como una descripción alegórica de la caída y redención del alma cristiana y, sin duda, tuvo una considerable influencia en la concepción de Cervantes de su última novela». Sin embargo, esa influencia fue negada por grandes conocedores de la literatura española, empezando por D. Marcelino Menéndez Pelayo, pasando por Francisco A. de Icaza y terminando por Amezúa, que hace la historia de estas renuencias[251]: «No hay, pues, que perderse inútilmente empeñándose en buscar los orígenes del *Coloquio* fuera de aquellas fuentes, por sí demasiado vivas y fecundas, de su vida aventurera y de sus desengaños de viejo, que, al fundirse por modo tan prodigioso con el calor de su fantasía inventiva, habían de regalarnos la magistral novela [...]. Y el primero que al paso nos salta es el, en su tiempo popularísimo, *Asno de Oro*, de Lucio Apuleyo, que desde hace dos siglos se ha tomado como fuente directa

[249] A. G. de Amezúa, *Introducción* a su edición de *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los perros*, pág. 90.

[250] A. K. Forcione, *Cervantes and the mystery of Lawlessness: A study of El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*, pág. 47, nota 50.

[251] A. G. de Amezúa, *Introducción* a su edición de *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los perros*, págs. 83-85.

del *Coloquio*, por el recuerdo que de él se hace en uno de sus más ardientes episodios. Para concluir someramente este punto bástame espigar en el sereno estudio que Icaza le dedicó, preferentemente, dentro de su acabado trabajo sobre *Las novelas ejemplares*. "Asombra –dice– cómo ha perpetuado la rutina el disparate del obispo de Avranches de suponer el *Coloquio* imitación del *Asno de Oro*, de Apuleyo". Porque, en efecto, la especie de Daniel Huet tuvo tanta fortuna en el servilismo francés, que invadió en el siglo XVIII todas las manifestaciones de la vida nacional española, que desde entonces la prohijaron la mayoría de los comentaristas de esta novela; especie que, indirectamente, aplicaba Pellicer nada menos que a la fábula de *El Ingenioso Hidalgo*, suponiéndola atacada de iguales imitaciones de la africana novela. El uso y gusto literarios reclamaban entonces hallar modelos clásicos a todas las producciones cervantinas, y entre Homero con su *Ilíada*, como quería Ríos para el *Quijote*, y Apuleyo con su *Asno de Oro*, era tan corta la distancia, que fácilmente podía salvarse. Pero aunque tan torcidas conjeturas literarias, *inepcias*, como las llama Menéndez y Pelayo, hayan medrado hasta nosotros consagradas por la rutina y el lustre y boga que sus autores las dieron con su autoridad innegable, ¿qué serio fundamento tiene hacer al *Coloquio* imitación de *El Asno*, de Apuleyo? ¡Por la encarnación canina y harto dudosa de Cervantes! Ya tocará el lector, páginas abajo, cómo en esto no aportó novedad alguna. ¿Acaso (y es lo más probable) por aquella expresa cita que de la fábula latina se hace en el episodio de la Cañizares? Mas ¿quién puede ignorar a estas alturas que Lucio Apuleyo y su *Asno* fueron tan popularísimos en los tiempos en que el *Coloquio* se escribía, y en todo aquel siglo, que Cervantes pudo conocer su trama sin necesidad de leerlo, citándolo de memoria, al igual que tantos otros libros, como es uso hacer con los famosos y universalmente conocidos? ¿No hay, a mayor abundamiento, ediciones antiguas en que se recuerda el desencanto de Lucio, comiéndose una rosa, ya en la misma portada? Pues palpe el lector cómo, sin necesidad de meterse por sus páginas, con solo recorrer rápidamente la primera, pudo Cervantes sobre seguro alegar este pasaje, sin temor de incurrir en equivocación ninguna».

Creo que la idea matriz que sustenta esta teoría no tiene ningún fundamento, porque las obras literarias no influyen en la concepción de las de otros autores por el simple título o por una frase estampada en la portada, sino que influyen cuando esos otros autores se han empapado de su contenido a través de la lectura en su lengua original o en una traducción. Por lo demás, se perciben claramente en esa negación los prejuicios de un catolicismo mal entendido.

6. Juvenal

Dado el carácter satírico de *El coloquio de los perros*, resulta por completo natural que se aluda al gran satírico latino Juvenal, II, pág. 306:

> Por haber oído decir que dijo un gran poeta de los antiguos que era difícil cosa el no escribir sátiras, consentiré que murmures un poco de luz y no de sangre.

El correspondiente texto latino se encuentra en la Sátira I, 30-31:

> Difficile est satyram non scribere; nam quis iniquae
> tam patiens urbis, tam ferreus ut teneat se [...]?

Es importante plantearse dónde pudo leer Cervantes este pasaje, puesto que la Sátira I no fue traducida hasta 1642 por Diego López y él no sabía latín.

7. Virgilio

En el punto culminante de la novela, en la profecía de la Camacha, se contiene una referencia a Virgilio, II, pág. 338:

> Volverán en su forma verdadera
> cuando vieren con presta diligencia
> derribar los soberbios levantados,
> y alzar a los humildes abatidos,
> con poderosa mano para hacello.

La referencia es al verso de la *Eneida*, VI, 853 «Parcere subiectis et debellare superbos», que era, precisamente, la misión de Roma. También aparece en el *Quijote*, II, 18, pág. 852:

> [...] y cómo se han de perdonar los sujetos y supeditar y acocear los soberbios.

Como se puede comprobar, la influencia de Virgilio está en todo el corpus «cervantino».

8. Horacio: *esperar diez años antes de publicar*

Con el apoyo del *Arte poética* de Horacio se da una magnífica lección de teoría literaria, aconsejando que el escritor madure y deje reposar sus creaciones antes de publicar, II, pág. 355:

> ¿Cómo y no será razón que me queje –prosiguió–, que, habiendo yo guardado lo que Horacio manda en su *Poética*, que no salga a luz la obra

> que, después de compuesta, no hayan pasado diez años por ella, y que tenga yo una de veinte años de ocupación y doce de pasante, grande en el sujeto, admirable y nueva en la invención, grave en el verso, entretenida en los episodios, maravillosa en la división, porque el principio responde al medio y al fin, de manera que constituyen el poema alto, sonoro, heroico, deleitable y sustancioso; y que, con todo esto, no hallo un príncipe a quien dirigirle?

Desde luego, el mundo clásico está muy presente en *El coloquio de los perros* y eso no parece muy adecuado para un «ingenio lego» como Cervantes. Por lo demás, la idea de Horacio no es recogida con frecuencia en la literatura española.

9. Aulo Gelio: el caballo Seyano

Como fuente de desgracias es mencionado el caballo Seyano, II, pág. 331:

> Cobró el un ladrón la deuda que no le debían, y el otro la carta de pago que no había menester, y mi amo se quedó con el caballo, que para él fue peor que el Seyano lo fue para sus dueños.

La historia del caballo Seyano fue contada por Aulo Gelio, *Noctes atticae*, III, 9. Este caballo fue comprado por Cneo Seyo, quien acabó pereciendo con su familia, al igual que todos los que lo adquirieron después. Las *Noctes atticae* no estaban traducidas al español en la época.

10. La filosofía cínica

A la filosofía en general de *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los perros* está dedicado el importante trabajo de Michael Nerlich «On the philosophical dimension of *El casamiento engañoso* and *El coloquio de los perros*». Al tratar de la literatura narrativa en cuanto constitutiva de modelos de estructuras epistemológicas, cita Nerlich a Vives[252]: «Por supuesto, puede ser suscitada aquí la cuestión de si la estructura de la narración misma no puede ser al mismo tiempo la justificación teórica del conocimiento en plan divertido, así como la adquisición del conocimiento. Esto es especialmente obvio en la obra de Cervantes y yo me atrevo a decir que Cervantes filosofa dentro de la artística estructuración de materiales lingüísticos (yo creo que él es el más importante filósofo español, precedido por Vives y seguido por Feijoo), lo que explica por qué ciertos críticos acostumbran asociarlo con filósofos como Montaigne (así Castro) y, en particular

[252] M. Nerlich, «On the philosophical dimension of *El casamiento engañoso* and *El coloquio de los perros*», págs. 258-259.

con relación al episodio de la cueva de Montesinos, con Descartes». No está mal: hacer de Cervantes el principal filósofo español y compararlo con Vives y con Feijoo (con dos vidas dedicadas al estudio), así como con Montaigne y Descartes. Estoy de acuerdo con Nerlich si por Cervantes se entienden las obras publicadas bajo su nombre, porque aplicar todo eso al soldado de Lepanto y al recaudador de impuestos me parece «de toda imposibilidad imposible».

Es clara la influencia de la filosofía cínica en *El coloquio de los perros*, pues incluso aparece el nombre de tales filósofos, II, pág. 319:

> *Cipión*.– ¿Al murmurar llamas filosofar? ¡Así va ello! Canoniza, canoniza, Berganza, a la maldita plaga de la murmuración, y dale el nombre que quisieres, que ella dará a nosotros el de cínicos, que quiere decir perros murmuradores [...].

A la filosofía cínica está dedicado el artículo de Antonio Oliver «La filosofía cínica y *El coloquio de los perros*», del que extraigo una líneas[253]: «En el simbolismo de la linterna [alusión a Diógenes el cínico] que llega en el momento final de la vida de los perros, es donde radica la clave filosófica del *Coloquio* juntamente con la señalada constante murmuradora». Por su parte E. C. Riley trató de la filosofía cínica en esta novela en su artículo «Cervantes and the Cynics (*El licenciado Vidriera* and *El coloquio de los perros*)», que ya hemos comentado a propósito de *El licenciado Vidriera*. Desde el punto de vista del cinismo establece una distinción entre las dos novelas[254]: «Pero si a Cipión y Berganza les corresponde apuntar a los cínicos en sus críticas de la sociedad, ellos encarnan en lugar de los peores los mejores atributos de los antiguos maestros [...]. Aunque *El coloquio de los perros* ofrece una visión de la sociedad más horrorosa que la de *El licenciado Vidriera*, a la larga es una novela menos pesimista. La razón es porque Berganza llega a una solución moral más positiva que la de Rodaja. Su carrera termina cuando se junta con Cipión como asistente al 'buen cristiano' –un buen *nuevo* cristiano como nunca lo hubo– Mahudes, que recolecta limosna para los residentes del Hospital de la Resurrección». Riley cita a continuación un pasaje del final de la novela en apoyo de sus reflexiones, II, págs. 354-355:

> Cansome aquel ejercicio, no por ser trabajo, sino porque veía en él cosas que juntamente pedían enmienda y castigo; y como a mí estaba más el sentillo que el remediallo, acordé de no verlo, y así, me acogí a sagrado, como hacen aquellos que dejan los vicios cuando no pueden ejercitallos, aunque más vale tarde que nunca.

[253] A. Oliver, «La filosofía cínica y *El coloquio de los perros*», pág. 307.
[254] E. C. Riley, «Cervantes and the Cynics», pág. 196.

Otro aspecto interesante estudiado por Riley es el de la relación de la Aprobación de la Segunda parte del *Quijote* firmada por El licenciado Márquez Torres. En ella se hace referencia a la filosofía cínica y a Diógenes, págs. 668-669:

> Ha habido muchos que, por no haber sabido templar ni mezclar a propósito lo útil con lo dulce, han dado con todo su molesto trabajo en tierra, pues, no pudiendo imitar a Diógenes en lo filósofo y docto, atrevida, por no decir licenciosa y desalumbradamente, le pretenden imitar en lo cínico, entregándose a maldicientes, inventando casos que no pasaron para hacer capaz al vicio que tocan de su áspera reprehensión, y por ventura descubren caminos para seguirle hasta entonces ignorados, con que vienen a quedar, si no reprehensores, a lo menos maestros dél. Hácense odiosos a los bien entendidos; con el pueblo pierden el crédito, si alguno tuvieron, para admitir sus escritos; y los vicios que arrojada e imprudentemente quisieren corregir, en muy peor estado que antes, que no todas las postemas a un mismo tiempo están dispuestas para admitir las recetas o cauterios, antes algunos mucho mejor reciben las blandas y suaves medicinas, con cuya aplicación el atentado y docto médico consigue el fin de resolverlas, término que muchas veces es mejor que no el que se alcanza con el rigor del hierro.

Riley hace el siguiente comentario[255]: «No sería más que una interesante coincidencia el hecho de que Márquez Torres exprese puntos de vista sobre el cinismo y los escritos difamatorios tan estrechamente parecidos a los de Cervantes, si no fuera porque hay buenas razones para pensar que el mismo Cervantes en última instancia intervino en esta *aprobación*, en muchos aspectos inusual. Mayáns en el siglo XVIII pensaba así por varios motivos. Elías L. Rivers ha concluido que casi con seguridad Cervantes colaboró en ella [...]. Los argumentos de Mayáns y Rivers están basados en otros aspectos de la aprobación, no en el pasaje de Diógenes. Esta evidencia acumulativa de la colaboración de Cervantes es muy persuasiva».

Por mi parte, quisiera poner de relieve que, incluso desde el punto de vista de la crítica tradicional, no siempre hay correspondencia entre los escritos y quienes los firman. También merece resaltarse la importancia de la filosofía cínica en el *corpus* "cervantino", lo que no va bien con la escasa formación de Cervantes. Por lo que se refiere a Vives, conocía bien a los cínicos, como lo demuestran los textos ofrecidos al estudiar *El licenciado Vidriera*. En su breve pero interesante historia de la filosofía *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*, en la que tuvo como principal fuente a Diógenes Laercio, también hizo una referencia a los cínicos, pág. 574:

> Fundó la escuela cínica el ateniense Antístenes, que primero llamose peripatético y más tarde cínico, cuyo discípulo, Diógenes de Sínope, causó la admiración de toda la Grecia por su increíble y absoluto desdén de todas

[255] E. C. Riley, «Cervantes and the Cynics», pág. 195.

> las cosas humanas [...]. Estos últimos estoicos llamáronse también *cínicos* o caninos, apodo que abonaban sus costumbres de que hablé poco antes.

11. Caridad y humildad

Las virtudes de la filosofía cínica son completadas con las mejores virtudes cristianas: la caridad y la humildad. A la caridad se hace referencia en II, pág. 353:

> [...] porque no hay mayor ni mejor bolsa que la de la caridad, cuyas liberales manos jamás están pobres; y así, no estoy bien con aquel refrán que dice: «Más da el duro que el desnudo», como si el duro y avaro diese algo, como lo da el liberal desnudo, que, en efeto, da el buen deseo cuando más no tiene

y a la humildad en II, pág. 312:

> A lo que me preguntaste del orden que tenía para entrar con amo, digo que ya tú sabes que la humildad es la basa y fundamento de todas virtudes, y que sin ella no hay alguna que lo sea. Ella allana inconvenientes, vence dificultades, y es un medio que siempre a gloriosos fines nos conduce; de los enemigos hace amigos, templa la cólera de los airados y menoscaba la arrogancia de los soberbios; es madre de la modestia y hermana de la templanza; en fin, con ella no pueden atravesar triunfo que les sea de provecho los vicios, porque en su blandura y mansedumbre se embotan y despuntan las flechas de los pecados.

Sobre estas virtudes en la novela afirma Riley[256]: «Como algunos críticos han advertido, la asociación de los dos perros con la caridad y la humildad (combinadas en el pedir limosna para otros) está profundamente llena de significado. Humildad y caridad (en el amplio sentido de la palabra) era de lo que más claramente carecía Vidriera, al igual que Diógenes y otros cínicos». Sin embargo, con toda seguridad, para el autor de la novela eran importantes las virtudes de los cínicos, pero mucho más las cristianas. Y es que, como dice Riley[257]: «Berganza, incluso más que Vidriera, muestra los instintos de un reformador». Si lo que se pretende en el novela es reformar la sociedad cristiana, tenemos que preguntarnos si se aviene esa característica con la vida de Cervantes. Yo creo que no. En cambio, va muy bien con Vives, quien, al igual que Erasmo, se propuso reformar las costumbres cristianas dentro de la ortodoxia, a diferencia de Lutero. Lo hizo en *De Europae dissidiis et Republica*, por ejemplo en este pasaje, pág. 74:

[256] E. C. Riley, «Cervantes and the Cynics», pág. 197.
[257] E. C. Riley, «Cervantes and the Cynics», pág. 196.

> *Basilio*.– ¿Eso es cristiano? ¿Oyes, Tiresias? Sírvete con animales así de las palabras de la Sagrada Escritura o de la autoridad de Cristo. ¿Entiendes que ellos se mueven por las ventajas del momento y no por reverencia alguna hacia Dios o por consideración a la virtud y a la rectitud?
>
> *Minos*.– Ahora no me extraño en absoluto de que haya entre vosotros personas que no aborrezcan a los turcos, puesto que con nombres de cristianos en el corazón y en el pensamiento estáis tan alejados de Cristo, que no os da vergüenza decir tales cosas nacidas del desenfreno de la pasión, y por cierto delante de este tribunal. Espera el final del diálogo y comprenderás qué importancia tienen estas ideas cristianas y cuánta debía asignárseles en la vida.

El mismo propósito de reforma cristiana late en el *Diálogo de Mercurio y Carón* y en el *Diálogo de la cosas acaecidas en Roma*, que atribuyo a la autoría de Vives.

Por lo que se refiere a la caridad, es fundamental en la reforma cristiana propuesta por vives. De hecho, trató con amplitud de ella en *De concordia et discordia*, donde le dedicó un capítulo completo. De esta manera expone el precepto fundamental de Cristo, pág. 294:

> Por tanto, las únicas palabras del Dios sapientísimo y que consigue todo con la mayor facilidad son breves, pero con muchísima fuerza y eficacia. *Este es*, dice Cristo, *mi precepto, que os améis mutuamente*.

En la misma obra resaltó Vives la importancia de la humildad, al considerar que el vicio opuesto, esto es, la soberbia, invade e infecta todo lo humano, pág. 72:

> Hasta ese punto no existe algo que quien lo hace no quiera que parezca hermoso, y lo que parece hermoso no tenga seguidores, ambos hechos originados en la misma fuente de la soberbia, muy abundante en el género humano. Y la soberbia no sólo busca la alabanza en todo, sino que se eleva como el fuego de forma que sobresale por encima de los demás, y todo lo que hace no es ya sólo hermoso y admirable sino también excelso y único. Y ¿nos extrañamos de que quede algo entre nosotros quieto y tranquilo, cuando el aprendizaje de la soberbia ha tomado tantísima fuerza y se ha apoderado de todo, contaminando incluso con solo su contacto?

12. El don divino del habla

Cipión y Berganza, admirados por poder hablar, hacen un gran elogio del habla humana, II, pág. 301:

> *Berganza*.– Y aun de mí, que desde que tuve fuerzas para roer un hueso tuve deseo de hablar, para decir cosas que depositaba en la memoria; y allí,

> de antiguas y muchas, o se enmohecían o se me olvidaban. Empero, ahora, que tan sin pensarlo me veo enriquecido deste divino don de la habla, pienso gozarle y aprovecharme dél lo más que pudiere, dándome priesa a decir todo aquello que se me acordare, aunque sea atropellada y confusamente, porque no sé cuándo me volverán a pedir este bien, que por prestado tengo

en II, pág. 347:

> [...] pero no por esto dejemos de gozar deste bien de la habla que tenemos y de la excelencia tan grande de tener discurso humano todo el tiempo que pudiéremos

y en II, pág. 359:

> [...] y esta noche que viene, si no nos ha dejado este grande beneficio de la habla, será la mía, para contarte mi vida.

Vives hizo un gran elogio del habla como vínculo entre los hombres en *De concordia et discordia*, págs. 63-64:

> Todos estos son indicios muy grandes de concordia y de vida social, pero ninguno es más claro y evidente que el haber recibido el habla, de la que carecen todos los demás seres vivos. No había, en efecto, necesidad del habla con relación a Dios, que habita en el retiro más profundo de nuestro corazón y nos conoce mejor que nosotros mismos; ni nadie necesita del habla consigo mismo; el habla se ha dado a los hombres por causa de los hombres, como el instrumento más adecuado que pudiera imaginarse para la comunicación entre los hombres, a fin de que todos pudieran abrir a otros lo que ellos mismos tienen encerrado en su espíritu o en su pensamiento, o bien explicar lo que ha sido hecho o se va a hacer en alguna parte, finalmente para que no haya nada que el hombre no pueda expresar y como por el embudo de la lengua traspasar y, por así decirlo, trasvasar de su mente a otra; la costumbre hace que no pensemos en cuán admirable es este artificio divino, pero es, sin duda, enorme; y no lo es menos el que todos los sonidos tan variados del habla humana estén encerrados en las escasas reglas de las letras, de donde nació el uso de las mismas; los que nunca las han visto, como en las remotísimas islas del océano descubiertas por hombres de nuestra patria en su navegación hacia occidente, por ninguna potencia del pensamiento o de la conjetura pueden comprender cómo se hace. Y al igual que el habla y las palabras sirven a la sociedad actual y son el aglutinante de la vida comunitaria, de la misma forma la escritura une a los anteriores con los venideros y de muchas épocas hace una sola; los escritores hablan con los que todavía no han nacido, y éstos con los escritores muertos ya hace tiempo.

Además de la concordancia en las ideas, pueden compararse las frases «enriquecido deste divino don» y «cuán admirable es este artificio divino». Prueba de lo arraigadas que estaban estas ideas en Vives es que volvió a hacer un excelente elogio del lenguaje en *De ratione dicendi*, que ya hemos ofrecido con anterioridad.

13. Las cosas y sus nombres: un excelente lingüista

Los elogios del habla del epígrafe anterior llevan consigo el interés por los problemas lingüísticos en general y, en concreto, por la relación entre las cosas y sus nombres, II, pág. 319:

> *Berganza*.– Habla con propiedad: que no se llaman colas las del pulpo.
> *Cipión*.– Ese es el error que tuvo el que dijo que no era torpedad ni vicio nombrar las cosas por sus propios nombres, como si no fuese mejor, ya que sea forzoso nombrarlas, decirlas por circunloquios y rodeos que templen la asquerosidad que causa el oírlas por sus mismos nombres. Las honestas palabras dan indicio de la honestidad del que las pronuncia o las escribe.

Ante un texto como este, no es extraño que escribiera Forcione[258]: «Como otros grandes escritores del Renacimiento, Cervantes estaba profundamente interesado en la problemática relación entre palabras y cosas, en la arbitrariedad de los signos y sistemas lingüísticos y en las posibilidades para el engaño y confusión que se ocultan en los más elaborados sistemas de apariencia creados por la civilización [...]. Una fascinación con el tema del lenguaje es evidente a través de sus escritos y la extensión y complejidad de su compromiso con ese tema fueron raramente igualados por sus contemporáneos». En esos escritos es evidente todo lo que afirma Forcione, pero hay que preguntarse si el autor podía ser Cervantes, porque son temas muy profundos e intrincados, en los que intervinieron filósofos de la talla de Platón y Aristóteles y poner a la altura de estos a Cervantes me parece un sacrilegio. Está claro que el autor de esas obras fue un excelente lingüista, pero Cervantes no lo pudo ser. Vives sí que lo fue y, de hecho, se han escrito libros y artículos sobre Vives como lingüista. Baste con citar aquí, por la categoría de sus aportaciones lingüísticas, a Eugenio Coseriu, quien escribió «Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives». En nuestra *Bibliografía sobre Juan Luis Vives* están recogidos 48 trabajos (Capítulo XXIX «Filología. Ideas gramaticales y lingüísticas»). El propio Forcione en el pasaje citado hace referencia a varias obras de Vives en su aspecto lingüístico: *De disciplinis*, *Clypei Christi descriptio* y *De ratione dicendi*. En la primera trata Vives de la relación entre las cosas y sus nombres, II, págs. 76-77:

[258] A. K. Forcione, *Cervantes and the mystery of Lawlessness: A study of El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*, págs. 187-188.

> La más perfecta de todas sería, en verdad, aquella cuyos vocablos esclareciesen las naturalezas de las cosas, como es de creer que fuese la lengua con la que Adán puso un nombre a todos los seres. Los verdaderos nombres de las cosas son, ciertamente, aquellos de los que en el sagrado libro se lee: "Grande es el Señor que cuenta la multitud de las estrellas y a todas ellas por su nombre llama, grande es su virtud y su sabiduría no tiene fin". A esta opinión se suma el *Cratilo* de Platón, al que Aristóteles, no obstante, en su libro *De la interpretación* desvía en otro sentido. Esta invención, precisamente, causa en Pitágoras mucho mayor asombro que las restantes.

14. Afición a las etimologías

El interés lingüístico, del que hemos tratado en el epígrafe anterior, incluye la afición a las etimologías, que se manifiesta en II, pág. 320:

> *Berganza*.– Primero te quiero rogar me digas, si es que lo sabes, qué quiere decir *filosofía*; que, aunque yo la nombro, no sé lo que es; solo me doy a entender que es cosa buena.
>
> *Cipión*.– Con brevedad te lo diré. Este nombre se compone de dos nombres griegos, que son *filos* y *sofía*; *filos* quiere decir amor, y *sofía*, la ciencia; así que *filosofía* significa *amor de la ciencia*, y *filósofo*, *amador de la ciencia*.

¿Tenía Vives afición a las etimologías? Pues sí y, de hecho, la puso de manifiesto en sus obras, por ejemplo en *De concordia et discordia*, pág. 167:

> [...] por esta razón, en efecto, llamaron a Marte Mavorte, por así decir, el que hace cambiar las grandes empresas.

15. La lengua produce los mayores daños de la vida

Así lo expresa Cipión, II, pág. 304:

> *Cipión*.– Vete a la lengua que en ella consisten los mayores daños de la humana vida.

Forcione, al comentar este pasaje, relaciona los daños de la lengua con las consecuencias de la Torre de Babel y cita a Vives[259]: «Si Cervantes nos permite echar un vistazo en el fondo del naufragio para exhibir por todas partes en esta novela la desastrosa caída del primer hombre, sus protagonistas en sus obsesivas discusiones sobre

[259] A. K. Forcione, *Cervantes and the mystery of Lawlessness: A study of El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*, pág. 196.

las oscuras potencialidades del lenguaje nos recuerdan repetidamente las ruinas de la Torre de Babel. En efecto, ellos repiten una antigua tradición que mantenía que la dificultosa separación entre palabras y cosas y el pluralismo de las lenguas eran consecuencias de los primeros pecados y que habían creado en el habla un poder diabólico, que, como Vives propone, "puede alienar a unos seres humanos de otros, más a fondo que de los animales que les sirven"». La frase de Vives se encuentra en *Clypei Christi descriptio*, pág. 286:

> [...] es decir, su degeneración en bestias, y aquella maldad que no tiene nombre, seguida de la confusión de lenguas, que ajena mucho más a los hombres unos de otros que de las bestias que están a su servicio, siempre que estén domesticadas.

16. La murmuración

Uno de los mayores males producidos por la lengua es la murmuración, sobre la que dialogan Cipión y Berganza, II, págs. 314-315:

> *Berganza*.– Ahora acabo de confirmar por verdad lo que muchas veces he oído decir. Acaba un maldiciente murmurador de echar a perder diez linajes y de caluniar veinte buenos, y si alguno le reprehende por lo que ha dicho, responde que él no ha dicho nada, y que si ha dicho algo, no lo ha dicho por tanto, y que si pensara que alguno se había de agraviar, no lo dijera. A la fe, Cipión, mucho ha de saber, y muy sobre los estribos ha de andar el que quisiere sustentar dos horas de conversación sin tocar los límites de la murmuración; porque yo veo en mí que, con ser un animal, como soy, a cuatro razones que digo, me acuden palabras a la lengua como mosquitos al vino, y todas maliciosas y murmurantes; por lo cual vuelvo a decir lo que otra vez he dicho: que el hacer y decir mal lo heredamos de nuestros primeros padres y lo mamamos en la leche. Vese claro en que, apenas ha sacado el niño el brazo de las fajas, cuando levanta la mano con muestras de querer vengarse de quien, a su parecer, le ofende; y casi la primera palabra articulada que habla es llamar puta a su ama o a su madre.
>
> *Cipión*.– Así es verdad, y yo confieso mi yerro y quiero que me le perdones, pues te he perdonado tantos. Echemos pelillos a la mar, como dicen los muchachos, y no murmuremos de aquí adelante [...].

Se percibe en ese diálogo la influencia de la *Lingua* de Erasmo, en la que trata con amplitud de la murmuración, como en el pasaje de págs. 133-134, que hemos ofrecido en el epígrafe «Erasmo: "el murmurador y maldiciente Clodio"».

17. El habla y los humanistas cristianos

Para la visión entusiástica del habla («el don divino del habla» etc.) por parte de Cipión y Berganza, remite Forcione a la antigüedad clásica, representada por Quintiliano y heredada, especialmente, por los humanistas cristianos[260]: «Detrás de los pronunciamientos entusiásticos de los perros se encuentra una visión tradicional del lenguaje que se retrotrae a la antigüedad clásica y quizás expresada por Quintiliano de la forma más vigorosa y concisa [...]. Esa visión fue frecuentemente defendida por los humanistas cristianos, quienes, en su característica y sincrética aproximación a la tradición, la invocaron enfatizando al mismo tiempo la dignidad que las Sagradas Escrituras confieren a la palabra como instrumento creativo de Dios y como la fuerza encarnada en el divino mediador entre el hombre y Dios, Jesucristo, la Palabra hecha carne».

El principal representante de ese humanismo cristiano fue Erasmo (así pudo escribir su *Lingua*) y el segundo fue Vives (quien mejor pudo ser el traductor de la *Lingua* erasmiana). Eso es evidente, pero ¿hay alguien que pueda demostrar que Cervantes perteneció al movimiento del humanismo cristiano?

Después del texto de Forcione citado al principio de este epígrafe, se ponen textos de Erasmo con ideas en torno al maravilloso don del lenguaje[261]: «Además, nada hay que separe más a fondo al hombre de los animales ("a natura pecudum") y nada que revele su divina semejanza más claramente que la razón y el lenguaje ("hominem non alia re propius accedere ad naturam aeterni Numinis, quam mente et oratione")». Pone también un pasaje de Vives en *De disciplinis*, II, pág. 75:

> Por esto, todas las bestias, así como carecen de mente, así también están privadas de habla. Es, además, el lenguaje el instrumento de la sociedad humana [...]. Y así como la mente la tenemos por don de Dios, así también la capacidad de hablar es algo natural en nosotros.

18. Presunción y pedantería

Entre los males de la lengua están la presunción y la pedantería, ejemplificadas en el uso indebido del latín, en una doble dirección: los que sin conocerlo bien presumen de saberlo y los que, conociéndolo, lo utilizan de forma pedante delante de los que lo ignoran. De esta forma dialogan Cipión y Berganza, II, págs. 318-319:

---

[260] A. K. Forcione, *Cervantes and the Mystery of Lawlessness: A Study of El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*, pág. 216.

[261] A. K. Forcione, *Cervantes and the Mystery of Lawlessness: A Study of El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*, págs. 216-217.

> *Berganza*.– Seguro puedes estar, Cipión, de que más murmure, porque así lo tengo prosupuesto. Es, pues, el caso, que como me estaba todo el día ocioso y la ociosidad sea madre de los pensamientos, di en repasar por la memoria algunos latines que me quedaron en ella de muchos que oí cuando fui con mis amos al estudio, con que, a mi parecer, me hallé algo más mejorado de entendimiento, y determiné, como si hablar supiera, aprovecharme dellos en las ocasiones que se me ofreciesen; pero en manera diferente de la que se suelen aprovechar algunos ignorantes. Hay algunos romancistas que en las conversaciones disparan de cuando en cuando con algún latín breve y compendioso, dando a entender a los que no lo entienden que son grandes latinos, y apenas saben declinar un nombre ni conjugar un verbo.
>
> *Cipión*.– Por menor daño tengo ése que el que hacen los que verdaderamente saben latín, de los cuales hay algunos tan imprudentes que, hablando con un zapatero o con un sastre, arrojan latines como agua.
>
> *Berganza*.– Deso podremos inferir que tanto peca el que dice latines delante de quien los ignora, como el que los dice ignorándolos.
>
> *Cipión*.– Pues otra cosa puedes advertir, y es que hay algunos que no les escusa el ser latinos de ser asnos.
>
> *Berganza*.– Pues ¿quién lo duda? La razón está clara, pues cuando en tiempo de los romanos hablaban todos latín, como lengua materna suya, algún majadero habría entre ellos, a quien no escusaría el hablar latín dejar de ser necio.
>
> *Cipión*.– Para saber callar en romance y hablar en latín, discreción es menester, hermano Berganza.
>
> *Berganza*.– Así es, porque también se puede decir una necedad en latín como en romance, y yo he visto letrados tontos, y gramáticos pesados, y romancistas vareteados con sus listas de latín, que con mucha facilidad pueden enfadar al mundo, no una sino muchas veces.

Más adelante se ejemplifica también con el griego, después de haber dado la etimología de 'filosofía', II, pág. 320:

> *Berganza*.– Mucho sabes, Cipión. ¿Quién diablos te enseñó a ti nombres griegos?
>
> *Cipión*.– Verdaderamente, Berganza, que eres simple, pues desto haces caso; porque éstas son cosas que las saben los niños de la escuela, y también hay quien presuma saber la lengua griega sin saberla, como la latina ignorándola.

Lo que llama la atención en estos textos es que se utilicen, precisamente, el griego y el latín para ejemplificar los males de la presunción y de la pedantería. Lo más lógico es que lo haga alguien que conoce esas lenguas y que, por eso, se siente molesto por su torcida utilización. Pero Cervantes no sabía suficiente latín como para captar su mal uso y, mucho menos, griego.

19. El colegio de jesuitas

Cipión aprendió los latines a los que se hace referencia en el epígrafe anterior en su relación con los estudiantes del colegio de jesuitas al que asistían los hijos de su amo. De la enseñanza del colegio se hace un gran elogio, II, pág. 316:

> *Berganza*.– [...]. No sé qué tiene la virtud, que, con alcanzárseme a mí tan poco o nada della, luego recibí gusto de ver el amor, el término, la solicitud y la industria con que aquellos benditos padres y maestros enseñaban a aquellos niños, enderezando las tiernas varas de su juventud, porque no torciesen ni tomasen mal siniestro en el camino de la virtud, que juntamente con las letras les mostraban. Consideraba cómo los reñían con suavidad, los castigaban con misericordia, los animaban con ejemplos, los incitaban con premios y los sobrellevaban con cordura; y, finalmente, cómo les pintaban la fealdad y horror de los vicios y les dibujaban la hermosura de las virtudes, para que, aborrecidos ellos y amadas ellas, consiguiesen el fin para que fueron criados.
>
> *Cipión*.– Muy bien dices, Berganza; porque yo he oído decir desa bendita gente que para repúblicos del mundo no los hay tan prudentes en todo él, y para guiadores y adalides del camino del cielo, pocos les llegan. Son espejos donde se mira la honestidad, la católica dotrina, la singular prudencia, y, finalmente, la humildad profunda, basa sobre quien se levanta todo el edificio de la bienaventuranza.

En concreto, se alaba la unión de virtud y de letras: «en el camino de la virtud, que juntamente con las letras les mostraban». Se trata de un análisis profundo y elogioso de la pedagogía jesuítica en unos años en los que se había producido un extraordinario auge de dichos colegios. Ahora bien, da la impresión de que, más que un elogio sincero de un Cervantes como alumno de uno de esos colegios, es una proclama propagandística de la pedagogía jesuítica en plena Contrarreforma: «Son espejos donde se mira la honestidad, la católica doctrina, la singular prudencia, y, finalmente, la humildad profunda, basa sobre quien se levanta todo el edificio de la bienaventuranza». Como se puede ver, el elogio va más allá de la pedagogía, para poner de relieve todas las bondades de la Compañía. Esas alabanzas se compaginan mal con la clase de vida que llevó Cervantes. Por lo demás, ya hemos tratado con cierta amplitud de su posible educación en un colegio jesuítico en el epígrafe «¿Un colegio de jesuitas?», al que remitimos para el examen de las distintas opiniones.

20. Una lección de teología

En boca de la bruja Cañizares hay nada menos que una amplísima lección de profunda teología, II, págs. 341-342:

> Este ungüento con que las brujas nos untamos es compuesto de jugos de yerbas en todo estremo fríos, y no es, como dice el vulgo, hecho con la sangre de los niños que ahogamos. Aquí pudieras también preguntarme qué gusto o provecho saca el demonio de hacernos matar las criaturas tiernas, pues sabe que, estando bautizadas, como inocentes y sin pecado, se van al cielo, y él recibe pena particular con cada alma cristiana que se le escapa; a lo que no te sabré responder otra cosa sino lo que dice el refrán: 'que tal hay que se quiebra dos ojos porque su enemigo se quiebre uno'; y por la pesadumbre que da a sus padres matándoles los hijos, que es la mayor que se puede imaginar. Y lo que más le importa es hacer que nosotras cometamos a cada paso tan cruel y perverso pecado; y todo esto lo permite Dios por nuestros pecados, que sin su permisión yo he visto por experiencia que no puede ofender el diablo a una hormiga; y es tan verdad esto que, rogándole yo una vez que destruyese una viña de un mi enemigo, me respondió que ni aun tocar a una hoja della no podía, porque Dios no quería; por lo cual podrás venir a entender, cuando seas hombre, que todas las desgracias que vienen a las gentes, a los reinos, a las ciudades y a los pueblos: las muertes repentinas, los naufragios, las caídas, en fin, todos los males que llaman de daño, vienen de la mano del Altísimo y de su voluntad permitente; y los daños y males que llaman de culpa vienen y se causan por nosotros mismos. Dios es impecable, de do se infiere que nosotros somos autores del pecado, formándole en la intención, en la palabra y en la obra; todo permitiéndolo Dios, por nuestros pecados, como ya he dicho.
>
> Dirás tú ahora, hijo, si es que acaso me entiendes, que quién me hizo a mí teóloga, y aun quizá dirás entre ti: '¡Cuerpo de tal con la puta vieja! ¿Por qué no deja de ser bruja, pues sabe tanto, y se vuelve a Dios, pues sabe que está más prompto a perdonar pecados que a permitirlos?' A esto te respondo, como si me lo preguntaras, que la costumbre del vicio se vuelve en naturaleza; y éste de ser brujas se convierte en sangre y carne, y en medio de su ardor, que es mucho, trae un frío que pone en el alma tal, que la resfría y entorpece aun en la fe, de donde nace un olvido de sí misma, y ni se acuerda de los temores con que Dios la amenaza ni de la gloria con que la convida; y, en efeto, como es pecado de carne y de deleites, es fuerza que amortigüe todos los sentidos, y los embelese y absorte, sin dejarlos usar sus oficios como deben; y así, quedando el alma inútil, floja y desmazalada, no puede levantar la consideración siquiera a tener algún buen pensamiento; y así, dejándose estar sumida en la profunda sima de su miseria, no quiere alzar la mano a la de Dios, que se la está dando, por sola su misericordia, para que se levante. Yo tengo una destas almas que te he pintado: todo lo veo y todo lo entiendo, y como el deleite me tiene echados grillos a la voluntad, siempre he sido y seré mala.

Las ideas teológicas son las siguientes: 1ª Las almas de los niños bautizados y sin pecado van al cielo; 2ª El demonio experimenta una pena especial por cada alma cris-

tiana que se salva; 3ª Lo que más le importa al demonio es que las brujas cometan el pecado de matar a los niños; 4ª Dios permite ese mal y todos los males por nuestros pecados; 5ª Dios permite los males de daño (desgracias, naufragios, etc.), mientras que los males de culpa son causados por los hombres; 6ª Nosotros somos los autores de los pecados, ya sea por intención, por palabra o por obra; 7ª Dios, por su misericordia, está más inclinado a perdonar los pecados que a permitirlos; 8ª La costumbre del vicio se convierte en naturaleza; 9ª El alma presa de la costumbre del vicio ni se acuerda de los temores de Dios ni de la gloria; 10ª El deleite del vicio echa grillos a la voluntad obligándola a seguir en el pecado.

Ante esa lección de teología, Berganza se queda admirado, II, pág. 344:

> ¿Quién hizo a esta mala vieja tan discreta y tan mala? ¿De dónde sabe ella cuáles son males de daño y males de culpa? ¿Cómo entiende y habla tanto de Dios y obra tanto del diablo? ¿Cómo peca tan de malicia no escusándose con ignorancia?

Al igual que Berganza, yo me pregunto cómo pudo Cervantes, que de ninguna forma era teólogo, escribir ese pasaje de profunda teología. Vives sí que lo era y, de hecho, escribió obras teológicas y de profunda religiosidad, como *Meditationes in septem psalmos poenitentiae*, *Excitatione animi in Deum*, *De veritate fidei christianae* etc.

21. El saber del demonio

En relación con la lección de teología del epígrafe anterior está la reflexión sobre la forma de conocer del demonio, que es por conjeturas, II, pág. 339:

> Muchas veces he querido preguntar a mi cabrón qué fin tendrá vuestro suceso, pero no me he atrevido, porque nunca a lo que le preguntamos responde a derechas, sino con razones torcidas y de muchos sentidos. Así que, a este nuestro amo y señor no hay que preguntarle nada, porque con una verdad mezcla mil mentiras; y, a lo que yo he colegido de sus respuestas, él no sabe nada de lo por venir ciertamente, sino por conjeturas.

Lo mismo se afirma en el *Quijote*, II, 25, págs. 920-921:

> [...] y la sabiduría del diablo no se puede entender a más, que las por venir no las sabe si no es por conjeturas.

Quien formuló desde el punto de vista teológico la doctrina sobre el conocimiento del demonio fue san Agustín. En *De civitate Dei* afirma, IX, 22, pág. 953:

> En efecto, una cosa es conjeturar los acontecimientos temporales por los signos temporales, y los mudables por los mudables e introducir en ellos el módulo temporal y mudable de su voluntad, lo cual, en cierto modo, está permitido a los demonios.

El gran conocedor y comentarista de san Agustín anota en sus *Commentarii ad libros De civitate Dei*, pág. 954:

> Ocurre por ello que, pudiendo todas las cosas que se deducen no de sus propios principios sino por conjeturas externas inducir a error, los demonios se equivocan a causa de ese tipo de deducciones y dicen mentiras incluso cuando creen decir la mayor de las verdades.

Todas estas cuestiones eran propias de teólogos y poco adecuadas, por tanto, a recaudadores de impuestos.

22. El mundo de las brujas: sus defectos

El largo episodio de la bruja Cañizares pone de manifiesto amplios conocimientos del mundo de las brujas, por ejemplo el de sus defectos, II, pág. 340:

> [...]. Rezo poco y en público, murmuro mucho y en secreto. Vame mejor con ser hipócrita que con ser pecadora declarada: las apariencias de mis buenas obras presentes van borrando en la memoria de los que me conocen las malas obras pasadas. En efeto, la santidad fingida no hace daño a ningún tercero, sino al que la usa. Mira, hijo Montiel, este consejo te doy: que seas bueno en todo cuanto pudieres; y si has de ser malo, procura no parecerlo en todo cuanto pudieres. Bruja soy, no te lo niego; bruja y hechicera fue tu madre, que tampoco te lo puedo negar; pero las buenas apariencias de las dos podían acreditarnos en todo el mundo.

La religiosidad exterior de Cañizares («rezo poco y en público», hipocresía etc.) hace pensar, por antífrasis, en la religiosidad interior defendida por Erasmo y por Vives. Una vez más está presente el erasmismo.

23. El mundo de las brujas: los aquelarres

No podían faltar las famosas reuniones de las brujas con el diablo, II, págs. 339-340:

> Con todo esto, nos trae tan engañadas a las que somos brujas, que, con hacernos mil burlas, no le podemos dejar. Vamos a verle muy lejos de aquí, a un gran campo, donde nos juntamos infinidad de gente, brujos y

> brujas, y allí nos da de comer desabridamente, y pasan otras cosas que en verdad y en Dios y en mi ánima que no me atrevo a contarlas, según son sucias y asquerosas, y no quiero ofender tus castas orejas. Hay opinión que no vamos a estos convites sino con la fantasía, en la cual nos representa el demonio las imágenes de todas aquellas cosas que después contamos que nos han sucedido. Otros dicen que no, sino que verdaderamente vamos en cuerpo y en ánima; y entrambas opiniones tengo para mí que son verdaderas, puesto que nosotras no sabemos cuándo vamos de una o de otra manera, porque todo lo que nos pasa en la fantasía es tan intensamente que no hay diferenciarlo de cuando vamos real y verdaderamente. Algunas experiencias desto han hecho los señores inquisidores con algunas de nosotras que han tenido presas, y pienso que han hallado ser verdad lo que digo [...]. Tres días antes que muriese habíamos estado las dos en un valle de los Montes Perineos en una gran gira.

El hecho de que en 1610 tuvo lugar el famoso Auto de fe de Logroño se ha considerado razón suficiente para que fuera considerado como fuente de inspiración de este pasaje. Sin embargo, no necesariamente tuvo que ser así, ya que hubo autos de fe en la zona de Navarra y Vascongadas desde principios del siglo XVI. Por lo demás, en los tratados sobre supersticiones y brujería se trataban con amplitud cuestiones relativas a los aquelarres y constituían, por tanto, una preciosa fuente de información. Téngase, además, presente que este tipo de literatura fue más abundante fuera de España, por haber tenido más importancia la existencia y la problemática del mundo brujeril.

24. El enigma brujeril y la alegoría

En la enigmática profecía de la bruja Camacha hay un sentido alegórico, II, pág. 346:

> [...] si no es que sus palabras se han de tomar en un sentido que he oído decir se llama al[e]górico, el cual sentido no quiere decir lo que la letra suena, sino otra cosa, que, aunque diferente, le haga semejanza, y así decir:
>
> Volverán a su forma verdadera
> cuando vieren con presta diligencia
> derribar los soberbios levantados
> y alzar a los humildes abatidos
> por mano poderosa para hacello.

Vives fue muy aficionado a descubrir el sentido alegórico en la poesía, como lo pone bien de manifiesto el hecho de haber escrito una obra para descubrirlo en las *Bucólicas* de Virgilio *Bucolicarum Vergilii interpretatio potissimum allegorica*.

25. Contra las guerras

Berganza se muestra contrario a las guerras, II, pág. 333:

> [...] pues aunque quiera y lo procure [el príncipe] no puede remediar estos daños, porque todas o las más cosas de la guerra traen consigo aspereza, riguridad y desconveniencia.

En varias de sus obras Vives se mostró por completo antibelicista, como en *De Europae dissidiis et Republica*, *De concordia et discordia in humano genere*, *De pacificatione* etc.

26. Contra los vagabundos

También se manifiesta Berganza contrario a los que vivían sin trabajar, II, pág. 333:

> La codicia y la envidia despertó en los rufianes voluntad de hurtarme, y andaban buscando ocasión para ello: que esto del ganar de comer holgando tiene muchos aficionados y golosos; por esto hay tantos titereros en España, tantos que muestran retablos, tantos que venden alfileres y coplas, que todo su caudal, aunque le vendiesen todo, no llega a poderse sustentar un día; y, con esto, los unos y los otros no salen de los bodegones y tabernas en todo el año; por do me doy a entender que de otra parte que de la de sus oficios sale la corriente de sus borracheras. Toda esta gente es vagamunda, inútil y sin provecho; esponjas del vino y gorgojos del pan.

Vives en *De subventione pauperum* propuso que todos los que pudiesen debían trabajar, incluso los ciegos en determinados trabajos; por esa razón quiso que se investigase bien quiénes eran verdaderos pobres para ayudarles y quiénes eran los que pretendían vivir sin trabajar, pudiéndolo hacer, pág. 151:

> Sean nombrados de entre los miembros del Consejo todos los años dos supervisores, hombres de muchísimo prestigio y de una honradez muy contrastada, quienes investiguen en la vida y costumbres de los pobres, de los niños, de los jóvenes y de los viejos. En los niños, qué hacen, en qué progresan, qué costumbres tienen, qué carácter, qué esperanza, y, si fallan en algo, de quién es la culpa. Corríjanse todos sus defectos.
>
> En los jóvenes y viejos, si viven según las normas dadas sobre ellos; investiguen con muchísima precisión sobre las viejas, principales artífices de la alcahuetería y de los maleficios; sobre si todos llevan una vida moderada y frugal; sean castigados los que frecuentan los juegos de azar, así como las

> tabernas de vino y de cerveza; si no sirven de nada una o dos reprimendas, castígueseles.

27. Contra la ociosidad

Entre los defectos de los gitanos se critica su ociosidad, II, pág. 348:

> Ocúpanse, por dar color a su ociosidad, en labrar cosas de hierro, haciendo instrumentos con que facilitan sus hurtos.

Vives atacó la ociosidad repetidamente en *De subventione pauperum*, por ejemplo en pág. 141:

> Por eso no se ha de consentir que nadie viva ocioso en la ciudad

y también en el *Quijote*, II, 70, pág. 1308:

> [...] sepa vuestra señoría que todo el mal desta doncella nace de la ociosidad, cuyo remedio es la ocupación honrada y continua.

Véase *El verdadero autor*, págs. 281-282.

28. Contra la forma de pedir limosna

A los gitanos se les critica la forma de pedir limosna, así como que nunca se acercan a comulgar, II, pág. 348:

> Cuando piden limosna, más la sacan con invenciones y chocarrerías que con devociones; y, a título que no hay quien se fíe dellas, no sirven y dan en ser holgazanas. Y pocas o ninguna vez he visto, si mal no me acuerdo, ninguna gitana a pie de altar comulgando, puesto que muchas veces he entrado en las iglesias.

Esas ideas las expresó Vives en *De subventione pauperum*, pág. 87:

> Y, puesto que el asunto mismo nos ha llevado a tratar de los mendigos, si alguien toma en consideración su vida y sus vicios, así como las ignominias y delitos que planean todos los días, sin duda se admirará más de que haya quienes se dignen mirarlos: hasta tal punto se pierde los que se les da. En primer lugar, piden muy inmoderada e importunamente, de forma que obtienen más por la fuerza que por las súplicas. Hay quienes por esta sola razón no dan nada; otros dan para alejar de sí molestia tan grande, puesto

> que, sin ningún respeto al dónde o al cuándo, piden en la misma celebración de la santa misa, no dejando a los hombres venerar con atención y piedad el misterio.

29. Crítica de la vida de los moriscos

En un amplio pasaje se critica la vida que llevaban los moriscos, II, págs. 349-350:

> ¡Oh cuántas y cuáles cosas te pudiera decir, Cipión amigo, desta morisca canalla, si no temiera no poderlas dar fin en dos semanas! Y si las hubiera de particularizar, no acabara en dos meses; mas, en efeto, habré de decir algo; y así, oye en general lo que yo vi y noté en particular desta buena gente. Por maravilla se hallará entre tantos uno que crea derechamente en la sagrada ley cristiana; todo su intento es acuñar y guardar dinero acuñado, y para conseguirle trabajan y no comen; en entrando el real en su poder, como no sea sencillo, le condenan a cárcel perpetua y a escuridad eterna; de modo que, ganando siempre y gastando nunca, llegan y amontonan la mayor cantidad de dinero que hay en España. Ellos son su hucha, su polilla, sus picazas y sus comadrejas; todo lo llegan, todo lo esconden y todo lo tragan.

Normalmente se relaciona este pasaje con la expulsión de los moriscos en 1609, pero, dado su carácter general, puede ser aplicado a épocas anteriores, ya que el problema morisco empezó poco después de la conquista de Granada y, de hecho, este episodio se localiza en dicha ciudad. Por lo demás, Vives conocía bien la vida de los moriscos, que eran numerosos en Valencia.

30. El vino de san Martín

El famoso vino de esta localidad es mencionado junto con otros, II, pág. 335:

> Pero ya entiendo y alcanzo tus marrullerías: ahora salta por el licor de Esquivias, famoso al par del de Ciudad Real, San Martín y Rivadavia.

El de san Martín es mencionado por Vives en *Linguae latinae exercitatio*, pág. 83:

> [...] puso delante copas de vidrio cristalino con un vino blanco purísimo: con la vista sola se pensaría que era agua. Es de San Martín y en parte del Rin, no adulterado tal como lo beben en el centro de Alemania, al contrario de lo que suele hacerse en Bélgica.

También Vives entendía de vinos y de las costumbres de beberlos en los distintos países.

31. Las fábulas

Dos fábulas están presentes en *El coloquio de los perros*, una de Esopo, desarrollada, II, pág. 313:

> Como me vi suelto, corrí a él, rodeéle todo, sin osar llegarle con las manos, acordándome de la fábula de Isopo, cuando aquel asno, tan asno que quiso hacer a su señor las mismas caricias que le hacía una perrilla regalada suya, que le granjearon ser molido a palos. Parecióme que en esta fábula se nos dio a entender que las gracias y donaires de algunos no están bien en otros

y otra del fabulista latino Aviano, modificada, II, pág. 341:

> [...] que tal hay que se quiebra dos ojos porque su enemigo se quiebre uno.

En la fábula XXII, 15-16, escribió Aviano:

> Pide ser privado de uno de sus ojos para que, doblemente tocado, el otro pierda los dos.

Esta fábula fue aprovechada también en el *Lazarillo*, pág. 35:

> [...] holgábame a mí de quebrar un ojo para quebrar dos al que ninguno tenía.

Como se puede comprobar hay coincidencia en el uso del verbo 'quebrar' tanto en el *Lazarillo* como en el *Coloquio*. Hay que poner de relieve aquí que esta fábula fue muy del gusto de Vives, pues se sirvió de ella en *De concordia et discordia in humano genere*, pág. 122:

> Tan grande es la furia del odio que no dudamos en perder un ojo con tal de que el enemigo pierda los dos

y en una temprana carta de 1522[262]:

> Pues los ciegos se atacan entre sí de forma que con tal de herir al adversario no se preocupan de ellos mismos.

También utilizó las fábulas de Esopo, por ejemplo en *De disciplinis*, I, pág. 71:

[262] J. L. Vives, «Litterae ad Craneveldium Balduinianae», carta 96, pág. 29.

> Aun si se acercaban a los autores de importancia, los recorrían no de otro modo a como el gallo de Esopo escarbaba la tierra para encontrar algo que comer.

No puede haber más concordancia entre *Lazarillo*, *Coloquio* y Vives.

32. *Potencia propincua*

Tiene el significado de «potencia próxima», II, pág. 356:

> [...] pero, al fin, el uno tiene libro que dirigir y el otro está en potencia propincua de sacar la piedra filosofal.

La expresión es de carácter filosófico y está en relación con los conceptos de potencia y acto; todavía se hace más culta al tener el latinismo *propincua*. Todo esto parece estar lejos de los conocimientos y de los intereses cervantinos, así como por completo próximo a los vivesianos. La expresión es usada en el *Quijote* dos veces, en I, 15, pág. 178:

> [...] y ni más ni menos está en potencia propincua de ser los caballeros andantes reyes y emperadores

y en II, 39, pág. 1034:

> [...] está en potencia propincua se ser el mayor señor del mundo.

Véase *El verdadero autor de los «Quijotes» de Cervantes y de Avellaneda*, pág. 292.

33. *Mutatio caparum*

El poeta de la novela explica con detalle la costumbre de la *mutatio caparum*, II, pág. 351:

> [...] sale Su Santidad del Papa vestido de pontifical, con doce cardenales, todos vestidos de morado, porque cuando sucedió el caso que cuenta la historia de mi comedia era tiempo de *mutatio caparum*, en el cual los cardenales no se visten de rojo, sino de morado; y así, en todas maneras conviene, para guardar la propiedad, que estos mis cardenales salgan de morado; y éste es un punto que hace mucho al caso para la comedia; y a buen seguro dieran en él, y así hacen a cada paso mil impertinencias y disparates. Yo no he podido

> errar en esto, porque he leído todo el ceremonial romano, por sólo acertar en estos vestidos.

Para conocerla, nos informa de que se había leído el «ceremonial romano» y, además, se sirve de la expresión latina. En el *Quijote*, I, 21, pág. 249, se hace una alusión:

> Y luego habilitado con aquella licencia, hizo *mutatio caparum*.

34. El arzobispo Turpin

El poeta hace una referencia al arzobispo de Reims, Turpin, II, pág. 355:

> Respondió el poeta: «Trata de lo que dejó de escribir el Arzobispo Turpín del Rey Artús de Inglaterra, con otro suplemento de la *Historia de la demanda del Santo Brial* [...]».

A Turpin se le atribuye una crónica *De vita Caroli Magni et Rotholandi*. No creo que el conocimiento de Turpin entrara dentro de una cultura media. Vives sí que lo conocía, pues lo citó en *De disciplinis*, II, pág. 234:

> Sobre este mismo trataron con brevedad y nitidez Turpin y, recientemente, Donato Acciainoli.

35. El poeta Mauleón

Como ejemplo de poeta tonto figura Mauleón, II, pág. 308:

> En estas materias nunca tropieza la lengua si no cae primero la intención; pero si acaso por descuido o por malicia murmurare, responderé a quien me reprehendiere lo que respondió Mauleón, poeta tonto y académico de burla de la Academia de los Imitadores, a uno que le preguntó que qué quería decir *Deum de Deo*; y respondió que «dé donde diere».

A. González de Amezúa trata con amplitud tanto de Mauleón como de la Academia de los Imitadores, sobre la que encuentra una referencia en *Las seyscientas apotegmas* de Juan Rufo, llegando a la siguiente conclusión[263]: «Y como Juan Rufo, al historiar la Academia Imitatoria, no la da más que un año de vida, desde entonces, sin otras bases, pasa por buena la especie de que floreció en 1586». En cuanto a la anécdota de «dé donde diere», González de Amezúa la documenta también en *Diálogos de apacible*

[263] A. G. de Amezúa, *El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*, pág. 169.

entretenimiento de Gaspar Lucas Hidalgo. Tanto Mauleón como la anécdota aparecen en el *Quijote*, II, 71, pág. 1315:

> [...] o habrá sido como un poeta que andaba los años pasados en la corte, llamado Mauleón, el cual respondía de repente a cuanto le preguntaban, y preguntándole uno que qué quería decir «Deum de Deo», respondió: «Dé donde diere».

II. Aspectos lingüísticos

1. Poderoso

Este adjetivo es utilizado con el significado de 'capaz de', II, pág. 311:

> ¿Quién será poderoso a dar a entender que la defensa ofende, que los centinelas duermen, que la confianza soba y el que os guarda os mata?

Con este significado es latinismo semántico. Aparece en *Quijote*, I, 28, pág. 355:

> [...] y, así, no fui poderosa de dar voces.

Véase *El verdadero autor de los «Quijotes» de Cervantes y de Avellaneda*, pág. 397.

2. Una / uno

Con el significado de 'una sola' / 'uno solo', II, pág. 359:

> La virtud y el buen entendimiento siempre es una y siempre es uno.

Véase *El amante liberal*, II, 5.

3. Diviertas

Tiene el significado de 'desviar', 'distraer':

> Mucho. No te diviertas; pasa adelante.

Es latinismo semántico. Aparece en *Quijote*, II, 34, pág. 1002:

> [...] porque traigo en tantas cosas divertidas los pensamientos, que de la principal a que venía se me olvidaba.

Véase *El verdadero autor de los «Quijotes» de Cervantes y de Avellaneda*, pág. 394.

4. Nonada

Es usado este término en lugar de 'nada', II, pág. 304:

> [...] y con demostraciones del rostro y de las manos y con mudar la voz se hacen algo de nonada.

Aparece en el *Lazarillo*, págs. 8-9:

> [...] desta nonada, que en este grosero estilo escribo

en el *Quijote*, II, 62, pág. 1250:

> [...] y más si el libro es un poco avieso y nonada picante.

5. Dineros

Con el significado de moneda concreta, II, pág. 324:

> [...] a causa que los extranjeros siempre redimían la vejación con dineros.

Véase *El celoso extremeño*, II, 1; *La ilustre fregona*, II, 2; *Las dos doncellas*, II, 4; *La señora Cornelia*, II, 2; *El casamiento engañoso*, II, 2.

6. Laísmo

Hay un ejemplo de laísmo en II, pág. 344:

> [...] otros, más considerados, la tomaron el pulso.

Véase *El celoso extremeño*, II, 16; *La ilustre fregona*, II, 8; *Las dos doncellas*, II, 2; *La española inglesa*, II, 9.

7. Leísmo

También está presente el leísmo, II, pág. 301:

> Empero ahora, que tan sin pensarlo me veo enriquecido deste divino don de la habla, pienso gozarle.

Véase *La española inglesa*, II, 8; *El licenciado Vidriera*, II, 11; *La fuerza de la sangre*, II, 1; *Las dos doncellas*, II, 1; *La señora Cornelia*, II, 1.

8. Poliptoton

Encontramos esta figura retórica en II, pág. 313:

> ¡Ojalá que como tú me entiendes me entendiesen aquellos por quien lo digo.

Véase *El amante liberal*, II, 9; *La fuerza de la sangre*, II, 7; *La ilustre fregona*, II, 9; *Las dos doncellas*, II, 9; *La señora Cornelia*, II, 12; *El casamiento engañoso*, II, 3.

9. Juegos fónicos

Hay dos ejemplos de este recurso, II, pág. 303:

> [...] y las criadas, con criadillas y lomos medio enteros

y en II, pág. 330:

> Fuéronse a posar a posadas diferentes.

Véase *La española inglesa*, II, 7.

10. Complemento interno

Lo encontramos en II, pág. 314:

> [...] y reparar en la mucha llaneza con que su padre iba a la lonja a negociar sus negocios.

III. Expresiones y refranes

1. *Saber vidas ajenas*

Esta expresión aparece en boca de Cipión, II, pág. 301:

> [...] porque mejor será gastar el tiempo en contar las propias que en procurar saber vidas ajenas

y con variante en II, pág. 327:

> [...] ni todos van buscando e inquiriendo las vidas ajenas.

Está en el *Lazarillo*, pág. 105:

> [...] pesquisar y procurar de saber vidas ajenas

en el *Quijote*, I, 25, pág. 298:

> [...] no soy amigo de saber vidas ajenas.

2. *Mamamos en la leche*

La expresión es aplicada al hacer y decir mal, II, pág. 315:

> [...] que el hacer y decir mal lo heredamos de nuestros primeros padres y lo mamamos en la leche.

Es una expresión muy familiar a Vives, aunque la suele aplicar a la lengua, así, por ejemplo, en *De disciplinis*, II, pág. 277:

> [...] que apenas tuvo Cicerón o Demóstenes o algún otro autor de aquellos que mamaron el idioma con la leche materna.

Pueden verse más ejemplos en *El verdadero autor*, pág. 156. Está presente en el *Quijote*, II, 16, pág. 826:

> [...] todos los poetas antiguos escribieron en la lengua que mamaron en la leche

en el *Lazarillo*, pág. 87:

> Mas como yo este oficio le hubiese mamado en la leche

y en el *Diálogo de la lengua*, pág. 9:

> [...] todos los hombres somos más obligados a ilustrar y enriquecer la lengua que nos es natural que mamamos en las tetas de nuestras madres.

3. *Más da el duro que el desnudo*

En contraste con la caridad dice Berganza, II, pág. 353:

> [...] y así, no estoy bien con aquel refrán que dice: "Más da el duro que el desnudo".

Es usado en el *Lazarillo*, pág. 35:

> Arrimábase a este refrán: "Más da el duro que el desnudo"

y en el *Diálogo de la lengua*, pág. 88:

> [...] y assí dezimos: *Más da el duro que el desnudo*.

4. *Un hombre de bien señor a quien servir*

Cipión pregunta a Berganza sobre su modo de encontrar amo, II, pág. 311:

> ¿Qué modo tenías para entrar con amo? Porque, según lo que se usa, con gran dificultad el día de hoy halla un hombre de bien señor a quien servir.

El contexto es muy parecido al del *Lazarillo*, cuando el escudero explica las dificultades que tiene para encontrar a algún señor a quien servir, pág. 104:

> Ya cuando asienta un hombre con un señor de título, todavía pasa su laceria. Pues ¿por ventura no hay en mí habilidad para servir y contentar a estos?

5. *Habet bovem in lingua*

Berganza se sirve de un proverbio latino, II, pág. 322:

> Acuérdome que cuando estudiaba oí decir al prece[p]tor un refrán latino, que otros llaman adagio, que decir: *Habet bovem in lingua*.

El proverbio está recogido en los *Adagia* de Erasmo.

6. *Del lobo un pelo, y ese, de la espuerta*

Es un refrán poco utilizado en las fuentes clásicas, II, págs. 304-305:

> [...] y decid a Nicolás el Romo, vuestro amo, que no se fíe de animales, y del lobo, un pelo, y ese, de la espuerta.

Con variante aparece en el *Diálogo de le lengua*, pág. 38:

> Del lobo un pelo y esse de la frente.

7. *Todos los duelos con pan son buenos*

Refrán puesto en boca de la bruja Cañizares, II, pág. 343:

> [...] que todos los duelos con pan son buenos.

Es usado en el *Diálogo de la lengua*, pág. 110:

> Todos los duelos con pan son buenos

y en el *Quijote*, II, 55, pág. 1178:

> Todos los duelos con pan son buenos.

8. *Mírate a los pies, y desharás la rueda*

Cipión cita este refrán y, a continuación, lo explica, II, pág. 309:

> Mírate a los pies, y desharás la rueda, Berganza: quiero decir que mires que eres un animal que carece de razón, y si ahora muestras tener alguna, ya hemos averiguado entre los dos ser cosa sobrenatural y jamás vista.

Se alude al pavo real, que se enorgullece de su plumaje y se avergüenza de sus pies.

9. *Del dicho al hecho hay gran trecho*

Es un refrán bastante corriente, II, pág. 321:

> [...] del dicho al hecho hay gran trecho.

A pesar del elevado número de refranes en el *Quijote*, no aparece en él. Tampoco en el *Diálogo de la lengua*.

10. *Este buen día, o buena noche, la metamos en nuestra casa*

Tiene el significado de «aprovechar la buena suerte», II, pág. 301:

> [...] mejor será que este buendía, o buena noche, la metamos en nuestra casa.

Covarrubias lo recoge y explica así: «El buen día meterle en casa, no perder la ocasión de la buena suerte y tiempo oportuno».

11. *Quien necio es en su villa, necio es en Castilla*

Es un refrán no muy vulgarizado, II, pág. 332:

> Quien necio es en su villa, necio es en Castilla.

No aparece en el *Diálogo de la lengua* ni en el *Quijote*.

12. *No es bien echar las margaritas a los puercos*

Lo dice el poeta, ante el fracaso de su comedia, II, pág. 354:

> No es bien echar las margaritas a los puercos.

No está en el *Diálogo de la lengua* ni en el *Quijote*.

13. *De espacio*

Tiene el significado de «con tranquilidad», II, pág. 344:

> Púseme de espacio a mirarla.

Véase *La Gitanilla*, II, 3; *La española inglesa*, II, 4; *La ilustre fregona*, II, 4.

14. *Así es la verdad*

Aparece en II, pág. 299:

> Así es la verdad, Berganza.

Véase *La Gitanilla*, II, 5; *La española inglesa*, II, 1; *El licenciado Vidriera*, II, 2; *La ilustre fregona*, II, 6.

15. *¡Válame Dios!*

Berganza se admira de la maldad de los pastores, II, pág. 311:

> ¡Válame Dios! –decía entre mí–.

Véase *La Gitanilla*, II, 6; *La fuerza de la sangre*, II, 6; *La ilustre fregona*, II, 12; *Las dos doncellas*, II, 3; *La señora Cornelia*, II, 7.

16. *Otro día*

Con el significado de «al día siguiente», II, pág. 305:

> [...] y otro día me deparó la suerte un hato o rebaño de ovejas y carneros.

Véase *El amante liberal*, II, 3; *Rinconete y Cortadillo*, II, 2; *La española inglesa*, II, 3; *El licenciado Vidriera*, II, 4; *Las dos doncellas*, II, 5; *La señora Cornelia*, II, 6; *El casamiento engañoso*, II, 4.

17. *A la fe*

Es utilizada esta expresión en II, pág. 314:

> A la fe, Cipión, mucho ha de saber [...].

Véase *La fuerza de la sangre*, II, 5; *La ilustre fregona*, II, 13.

Bibliografía

Ediciones de las obras estudiadas

I. «Corpus cervantino»

Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*. Edición del Instituto Cervantes (1605-2005), dirigida por Francisco Rico con la colaboración de Joaquín Forradellas, 2 vols. Madrid, Galaxia Gutenberg, etc., 2004. La paginación es la misma en la edición de la Real Academia Española. Madrid, 2015.

— *La Galatea*. Edición de Juan Montero. Madrid, Real Academia Española, 2014.

— *Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Historia setentrional*. Edición de Carlos Romero Muñoz. Madrid, Cátedra, 2015[6].

— *Novelas ejemplares*. Edición de Harry Sieber. 2 vols. Madrid, Cátedra, 2010[27].

— *Novelas ejemplares*. Edición de Jorge García López. Madrid, Real Academia Española, 2015.

II. *Quijote* de «Avellaneda»

Segundo tomo del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha. Edición de Luis Gómez Canseco. Madrid, Real Academia Española, 2014.

III. «Corpus shakesperiano»

Shakespeare, William, *Obras completas*. Estudio preliminar, traducción y notas por Luis Astrana Marín. Madrid, Aguilar, 1943.

— *Tragedias*. Edición de Ángel-Luis Pujalte. Madrid, Espasa, 2015[2].

IV. *Philosophía antigua poética*

López Pinciano, Alonso, *Philosophía antigua poética*. Madrid, Thomas Iunti, 1596 (1ª ed.).
— *Philosophía antigua poética*. Ed. de Alfredo Carballo Picazo. 3 vols. Madrid, CSIC, 1953.
— *Philosophía antigua poética*. Ed. de José Rico Verdú en *Obras completas*, I. Madrid, Biblioteca Castro, 1998.

Obras y artículos utilizados para el estudio

I. Obras bíblicas, griegas, romanas, medievales y renacentistas

Apuleyo, Lucio, *El asno de oro*. Se cita por la edición de M. Menéndez Pelayo en *Orígenes de la novela*, IV. Madrid, Bailly-Baillière, 1915.
Aristóteles, *Poética*. Edición bilingüe, introducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid, Dykinson, 2011.
Biblia sacra iuxta Vulgatam Clementinam. Edición de Alberto Colunga y Laurentio Turrado. Madrid, BAC, 1946.
Boemus, Joannes, *Repertorium librorum trium de omnium gentium ritibus*. Augsburgo, S. Grimm y M. Wirsung, 1520. (Se cita por la edición de Lugduni, 1539).
Bronseval, Claude de, *Viaje por España 1532-1533 (Peregrinatio hispanica)*. Edición bilingüe con traducción y notas de Francisco Calero. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1991.
Diálogo de doctrina christiana, edición de F. Calero y M. A. Coronel, Madrid, BAC-UNED, 2009.
Diálogo de la lengua. Las citas se hacen por la edición de José F. Montesinos, Madrid, Espasa-Calpe, 1976[6]. También puede consultarse en la edición de C. Barbolani, Madrid, Cátedra, 1982, y en la de A. Alcalá dentro de *Obras completas I* de Juan de Valdés, Madrid, Biblioteca Castro, 1997.
Diálogo de las cosas acaecidas en Roma. Las citas se hacen por la edición de Rosa Navarro, Madrid, Cátedra, 1994. También puede consultarse en la edición de A. Alcalá dentro de la *Obra completa* de A. de Valdés, Madrid, Biblioteca Castro, 1996.
Diálogo de Mercurio y Carón. Las citas se hacen por la edición de Ángel Alcalá, Madrid, Biblioteca Castro, 1996 (incluido dentro de la *Obra completa* de A. de Valdés). Otras ediciones: Joseph V. Ricapito, Madrid, Castalia, 1993; Rosa Navarro, Madrid, Cátedra, 1999.
Diógenes, Antonio, *Le incredibili avventure al di là di Tule*. Edición bilingüe (texto griego y traducción latina de A. Schott) y traducción al italiano de M. Fusillo. Palermo, Sellerio editore, 1990.
Eliano, Claudio, *Historias curiosas*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid, Gredos, 2006.

Erasmo, *Adagia*. En *Opera omnia*. Edición de M. Szymanski. Amsterdam, etc., North-Holland Publishing Company, 2005.

Esopo, *Fábulas*. Traducción y notas de P. Bádenas de la Peña. Madrid, Gredos, 1978.

Estrabón, *Geografía*. Traducción y notas de J. L. García Ramón y J. García Blanco. Madrid, Gredos, 1991-2003.

Heliodoro, *Las Etiópicas o Teágenes y Cariclea*. Introducción, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos, 1979.

Homero, *Ilíada*. Introducción general, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos, 2000.

Horacio, *Odas. Canto secular. Epodos*. Introducción general, traducción y notas de José Luis Moralejo. Madrid, Gredos, 2007.

— *Arte poética*. Edición bilingüe, introducción y notas de Juan Gil. Madrid, Dykinson, 2010.

Lazarillo de Tormes. Edición de Francisco Rico. Madrid, Cátedra, 1999[14].

Palencia, Alfonso de, *Dos tratados*. Edición de Antonio Fabié. Madrid, Librería de los bibliófilos, 1876.

Petrarca, Francesco, *Triunfos*. Edición preparada por Jacobo Cortinas y Manuel Cavera. Madrid, Editora Nacional, 1983.

Platón, *El banquete*. Traducción de Marcos Martínez Hernández. Madrid, Gredos, 1986.

Plutarco, *Sobre la charlatanería*. En *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, VII. Introducciones, traducciones y notas por Rosa María Aguilar. Madrid, Gredos, 1995.

Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga. Madrid, BAC, 1957[7].

Solino, Claudio Julio, *Colección de hechos memorables o El Erudito*. Introducción, traducción y notas de Francisco J. Fernández Nieto. Madrid, Gredos, 2001.

Tirteo, *Elegías*. Traducción de Francisco R. Adrados en *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VIII-V a.C.)*. 2 vols. Madrid, CSIC, 1990[3].

Torquemada, Antonio, *Jardín de flores curiosas*. En *Obras completas*, I. Edición de Lina Rodríguez Cacho. Madrid, Turner, 1994. (La primera edición es de Salamanca, 1570).

Viciana, Martín de, *Libro de alabanças de las lenguas hebrea, griega, latina, castellana y valenciana*. Valencia, Joan Navarro, 1574.

Virgilio Marón, *Eneida*. Traducción de Javier de Echave-Susaeta. Madrid, Gredos, 1992.

Vives, Juan Luis, *Somnium et vigilia. Sueño y vigilia*. Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.

— *Aedes legum/Templo de las leyes*. Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.

— *De ratione studii puerilis*. Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.

— *Veritas fucata. La verdad maquillada*. Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947. (El autor hizo dos versiones bajo el mismo título).

— *Introductio ad sapientiam. Introducción a la sabiduría*. Traducción de Ismael Roca. Valencia, Ayuntamiento, 2001.
— *De officio mariti. Los deberes del marido*. Traducción de Carme Bernal. Valencia, Ayuntamiento, 1994.
— *In pseudodialecticos. Contra los pseudodialécticos*. Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, II. Madrid, Aguilar, 1948.
— *De anima et vita. El alma y la vida*. Traducción de Ismael Roca. Valencia, Ayuntamiento, 1992.
— *De institutione feminae christianae. La formación de la mujer cristiana*. Traducción de Joaquín Beltrán. Valencia, Ayuntamiento, 1994.
— *De Europae dissidiis et republica. Sobre las disensiones de Europa y sobre el estado*. Traducción de Francisco Calero y Mª José Echarte. Valencia, Ayuntamiento, 1992. En este volumen incluyó Vives los siguientes opúsculos: *Sobre las perturbaciones de Europa* al Papa Adriano VI, *Sobre la captura del Rey de Francia* a Enrique VIII Rey de Inglaterra, *Sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz* a Enrique VIII, *Sobre las disensiones de Europa y la guerra de los turcos* (*Diálogo de los turcos*).
— *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus. Sobre el socorro de los pobres o sobre las necesidades humanas*. Traducción de Francisco Calero. Valencia, Ayuntamiento, 2004.
— *De concordia et discordia in humano genere. De pacificatione. Quam misera esset vita christianorum sub Turca. Sobre la concordia y la discordia en el género humano. Sobre la pacificación. Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*. Traducción de Francisco Calero, Mª Luisa Arribas y Pilar Usábel. Valencia, Ayuntamiento, 1997.
— *De disciplinis. Las disciplinas*. 3 vols. Traducción de Marco Antonio Coronel y otros. Valencia, Ayuntameinto, 1997.
— *Linguae latinae exercitatio. Ejercicios de lengua latina*. Traducción de Francisco Calero y Mª José Echarte. Valencia, Ayuntamiento, 1994.
— *Preces et meditationes generales. Preces y oraciones generales*. Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.
— *Satellitium animi. Escolta del alma*. Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.
— *De ratione dicendi. Retórica*. Traducción de José Manuel Rodríguez Peregrina. Granada, Universidad, 2000.
— *Sapiens. El sabio*. Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.
— *Quinam fuerint Gothi et quomodo Romam ceperint. Quiénes fueron los godos y cómo tomaron Roma*. Traducción de Lorenzo Riber, Obras completas de Vives, I, Madrid, Aguilar, 1947.
— «Litterae ad Craneveldium Balduinianae. A preliminary edition». Edición de J. Ijsewijn y otros. En *Humanistica Lovaniensia*, XLI-XLIV, 1992-1995, págs. 1-85, 1-51, 15-68 y 1-78.

— *Commentarii ad libros De civitate Dei. Comentarios a La ciudad de Dios*. Traducción de Rafael Cabrera, 5 vols. Valencia, Ayuntamiento, 2000.
— *Epistolario*. Traducción de José Jiménez Delgado. Madrid, Editora nacional, 1978.

II. Otras obras y artículos

1. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*

Cito solamente los trabajos que más me han servido para la demostración de mi teoría. Para una bibliografía completa remito a la edición de Carlos Romero Muñoz.

Alarcos Martínez, Miguel, *Virgilio y su reelaboración cervantina en el Persiles*. Vigo, Academia del Hispanismo, 2014.
Alvar Ezquerra, Alfredo, *Un maestro en tiempos de Felipe II. Juan López de Hoyos y la enseñanza humanista en el siglo XVI*. Madrid, La esfera de los libros, 2014.
— *Cervantes. Genio y libertad*. Madrid, Temas de hoy, 2004.
— *Una ingeniosa locura. Libros y erudición en Cervantes*. Madrid, CSIC, 2016.
Álvarez, Myriam, «El contexto histórico y el tratamiento de la mujer en el *Persiles*». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 165-178.
Andrès, Christian (ed.), *Autour de "Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Historia septentrional" de Miguel de Cervantes. Etudes sur un roman expérimental du Siècle d'Or*. París, Indigo & côté-femmes edition, 2003.
Armas Wilson, Diana de, *Allegories os Love. Cervantes's "Persiles and Sigismunda"*. Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1991.
Armstrong-Roche, Michael. *Cervantes' Epic Novel. Empire, Religio and the Dream Life of Heroes y Persiles*. Toronto, etc., University, 2009.
Barnés Vázquez, Antonio, *«Yo he leído en Virgilio». La tradición clásica en el Quijote*. Vigo, Academia del Hispanismo, 2009.
Bernáldez Montalvo, José Mª, *Historia de una institución madrileña: El Estudio de la Villa de Madrid (a. 1290-1619)*. Madrid, Ayuntamiento, 1989.
Bleznik, Donald W. (ed.), *Studies on "Don Quixote" and other Cervantine Works*. Nueva York, Spanish Publications, 1984.
Boruchoff, David A., *"Persiles" y la poética de la salvación cristiana*. En Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas, ed. de Antonio Bernat Vistarini. Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2001, II, pp. 853-874.
Brioso Sánchez, Máximo y Héctor Brioso Santos, «Sobre la problemática relación entre Heliodoro y el *Persiles y Sigismunda*: el motivo de la comunicación lingüística». En *Criticón*, LXXXVI, 2002, págs. 73-96.
Brito Díaz, Carlos, «"Porque lo pide así la pintura": la escritura peregrina en el lienzo del "Persiles"». En *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*, XIX, 7, 1997, pp. 145-164.
Calero, Francisco, *Los Diálogos de Juan Luis Vives*. Valencia, Ayuntamiento, 1994.
— *Europa en el pensamiento de Luis Vives*, Valencia. Ayuntamiento, 1997.

— *Juan Luis Vives, autor del Diálogo de Mercurio y Carón*. Valencia, Ayuntamiento, 2004.
— *Juan Luis Vives, autor del Diálogo de las cosas acaecidas en Roma y del Diálogo de la lengua*. Valencia, Ayuntamiento, 2004.
— «Francisco Cervantes de Salazar, autor de la primera biografía de Vives». En *Epos*, XII, 1996, págs. 53-64.
— «El pensamiento social de Luis Vives interpretado por Joaquín Costa». En *Epos*, XVIII, 2002, págs. 421-426.
— «Juan Luis Vives o Alfonso de Valdés». En *Alborayque*, 1, 2007, págs. 68-107.
— «La retórica en el *Lazarillo*: Reconocimiento a Luisa López Grigera, Elena Artaza, Valentín Núñez Rivera, E. V. George y Manuel Rodríguez Peregrina». En *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 40, 2009, 6 págs.
— «La lengua vernácula y Luis Vives: A propósito de la autoría del *Diálogo de la lengua*». En *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 41, 3 págs.
— «El debate epicúreo-estoico, el *Lazarillo* y Vives: Reconocimiento a Clark Colahan». En *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 42, 2009, 3 págs.
— «Luis Vives y el *Lazarillo de Tormes*». En *Calamus renascens*, 8, 2007, págs. 35-50.
— «El *Asno de oro* de Apuleyo, el *Lazarillo* y Vives: Reconocimiento a Antonio Vilanova». En *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 43, 2009, 12 págs.
— «Los *Coloquios de Palatino y Pinciano* y la palinodia de José Luis Madrigal». En *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 47, 2011, 13 págs.
— «Principales ideas pedagógicas en *El Scholástico* de Luis Vives». En J. Vergara y otros (ed.) *Ideales de formación en la historia de la educación*, Madrid, Dykinson, 2011, págs. 157-175.
— «Juan Luis Vives, crítico de libros en *De disciplinis* y en el *Diálogo de la lengua*». En *Liburna*, 4, 2011, págs. 75-82.
— «Corrupción y restauración de las disciplinas en las obras latinas y castellanas de Luis Vives». En *eHumanista*, 26, 2014, págs. 402-415.
— «Los gimnosofistas en el *Quijote*: a propósito de las notas al *Quijote* en la edición de Francisco Rico». En *Anales cervantinos*, 44, 2012, págs. 349-354.
— «La traducción de obras de Erasmo atribuida a Bernardo Pérez de Chinchón». En *eHumanista*, 28, 2014, págs. 278-302.
— *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.
— «*La Celestina* y Luis Vives en los inicios del teatro clásico inglés». En *Anales de la Real Academia de Cultura Valenciana*, 89, 2014, págs. 89-120.
— «Ingenioso e ingenio en el *Quijote*». En *eHumanista*, 30, 2015, págs. 139-147.
— *El verdadero autor de los «Quijotes» de Cervantes y de Avellaneda*. Madrid, BAC-UNED, 2015.
— *Shakespeare y Cervantes*. Madrid, Dykinson, 2016.
— «El discurso de la guerra y de la paz en el *Quijote*». En *Vivesiana*, II, 2017, págs. 19-31.
— «Juan Luis Vives, un humanista comprometido». En M. González y A. Sánchez *Renacimiento y modernidad*. Madrid, Tecnos, 2017, págs. 111-139.

— «Las obras anónimas del siglo XVI en España y su autoría». En M. A. Coronel (ed.) *Juan Luis Vives, el humanista y su entorno*. Valencia, Alphons el Magnànim, 2017, págs. 567-605.
— «La censura en los *Commentarii ad libros De civitate Dei*». En J. Vergara y A. Sala (coord.) *Censura y libros en la Edad Moderna*. Madrid, Dykinson, 2017, págs. 233-247.
— «La Edad de Oro en el *Quijote* y en Vives». En prensa.
Canavaggio, Jean, «Los puntos controvertidos de la vida de Cervantes». En *Cervantes y el Quijote*. Actas Coloquio Internacional. Oviedo, 2004, págs. 13-29.
— «Vida y literatura: Cervantes en el *Quijote*». En *Don Quijote de la Mancha*. Edición dirigida por F. Rico, págs. CCLXXVII-CCCIII.
Casalduero, Joaquín, *Sentido y forma de "Los trabajos de Persiles y Sigismunda"* [1947]. Madrid, Gredos, 1975.
Castro, Américo, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*. Está incluido *Hacia Cervantes*. Edición preparada por Julio Rodríguez-Puértolas. Madrid, Trotta, 2002.
Colahan, Clark, «Sulpicia y la Sensualidad: un caso de pentimento petrarquista en *Persiles y Sigismunda*». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 281-290.
— «Toward an Onomastics of Persiles/Periandro and Sigismunda/Auristela». En *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*, XIV, 1, 1994, pp. 19-41.
Corces Pando, Valentín, «Astrología y sueño en el *Persiles*». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 291-313.
Corominas, Joan y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 vols. Madrid, Gredos, 1984-1991.
Coromines, Joan, *Diccionari crític etimològic i complementari de la Llengua catalana*. 9 vols. Barcelona, Curial, 1980-1991.
Coronel Ramos, Marco Antonio, «Angelología y antropología a principios de la modernidad». En prensa.
— «The people who occupied the fallen angels' chairs in heaven: a reiterated idea in the valencian golden age (15th century)». En prensa.
Cruz Casado, Antonio, «Periandro/Persiles: Las raíces clásicas del personaje y la aportación de Cervantes». En *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*, XV, 1, 1995, pp. 60-69.
Díez-Fernández, José-Ignacio y Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer, «Contexto histórico y tratamiento literario de la "hechicería" morisca y judía en el "Persiles"». En *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*, XII, 2, 1992, pp. 33-62.
Di Salvo, Angelo, «St. Augustine and the "Persiles" of Cervantes». En *Studies on "Don Quixote" and other Cervantine Works*, págs. 55-64.
Egido, Aurora, *Cervantes y las puertas del sueño. Estudios sobre 'La Galatea', 'El Quijote' y el 'Persiles'*. Barcelona, PPU, 1994.
Forcione, Alban K., *Cervantes, Aristotle and the "Persiles"*. Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1970.

— *Cervantes' Christian Romance. A Study of "Persiles y Sigismunda"*. Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1972.
Fusillo, Massimo, *Introducción* a su edición de Antonio Diógenes.
Gagliardi, Antonio, «Humanismo laico y humanismo cristiano en el *Persiles*». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 399-411.
García López, Jorge, *Cervantes. La figura en el tapiz*. Barcelona, Pasado y presente, 2015.
Garrido Gallardo, Miguel Ángel y Luis Alburquerque García (coord.), *El Quijote y el pensamiento teórico-literario*. Madrid, CSIC, 2005.
Gil, Luis, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Madrid, Alhambra, 1981.
Gil López, Ernesto J., «Artes adivinatorias, brujerías y hechizos en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 413-433.
Gómez-Montero, Javier, «Licet poetae fingere? Los textos ficcionales de J. L. Vives y su legitimación de la ficción poética». En Chr. Strosetzki (ed.) *Juan Luis Vives. Sein Werk und Bedeutung für Spanien und Deutschland*. Frankfurt, Vervuert, 1995, págs. 82-96.
González Rovira, Javier, *La novela bizantina de la Edad de Oro*. Madrid, Gredos, 1996.
Ijsewijn, Joseph, «Vives e la poesia». En C. Codoñer y J. M. González Iglesias (eds.) *Antonio de Nebrija. Edad Media y Renacimiento*. Universidad de Salamanca, 1994, págs. 469-478.
Jäger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México, FCE, 1957.
Kohut, Karl, *Las teorías literarias en España y Portugal durante los siglos XV y XVI*. Madrid, CSIC, 1973.
Lollis, Cesare de, *Cervantes reazionario*. Roma, Fratelli Treves, 1924.
Lozano Renieblas, Isabel, *Cervantes y el mundo del "Persiles"*. Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1998.
— *Cervantes y los retos del Persiles*. Salamanca, Semyr, 2014.
— «Sobre el Barnaclas del *Persiles*». En *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XLII, 1, págs. 143-150.
Lucía Megías, José Manuel, *La juventud de Miguel de Cervantes. Una vida en construcción (1547-1580)*. Madrid, etc., Edaf, 2016.
Martí, Antonio, «Platonismo agustiniano en el *Persiles*». En *Estudios*, 39, 1983, pp. 379-487.
— «Ecos de utopías de Platón en el *Persiles*». En *II Actas del Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, 1995, pp. 681-697.
Martínez Torrón Diego, «El amor en el *Persiles*». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 617-650.
Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de las ideas estéticas en España*. 9 vols. Madrid, Escritores Castellanos, 1883-1891.
— *Orígenes de la novela*. 4 vols. Madrid, CSIC, 1943.
— «Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboración del *Quijote*». Incluido en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. Santander, CSIC, 1941, I, págs. 323-356.

Moner, Michel, «En los confines de la especie: fieras, monstruos y bichos raros en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 703-720.

Nerlich, Michael, «"Una corona partida por medio", ou sur le rôle de la peinture dans "Los trabajos de Persiles y Sigismunda"». En *Lectures d'une œuvre. Los trabajos de Persiles y Sigismunda de Cervantes*, 1. c., págs. 119-156.

— *El «Persiles» descodificado o la «Divina Comedia» de Cervantes*. Traducción de Jesús Munáriz. Madrid, Hiperión, 2005.

Núñez González, J. M., «Retórica y ciceronianismo en los primeros años de la enseñanza de la Compañía de Jesús (s. XVI)». En *Perfiles de Grecia y Roma: Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid, Ediciones Clásicas, II, 2011.

Osuna, Rafael, «El olvido del "Persiles"». En *Boletín de la Real Academia Española*, XLVIII, 1968, pp. 55-75.

— «Vacilaciones y olvidos de Cervantes en el "Persiles"». En *Anales Cervantinos*, XI, 1972, pp. 69-85.

Pelorson, Jean-Marc y Dominique Reyre, *El desafío del "Persiles". Estudio onomástico*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003.

Peregrinamente peregrinos. Quinto Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas. Alicia Villar Lecumberri (ed.). Asociación de Cervantistas, 2004.

Redondo, Agustín, «El *Persiles* "libro de entretenimiento"». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 67-102.

Rico, Francisco, *El pequeño mundo del hombre*. Madrid, Castalia, 1970.

Riley, Edward, *Teoría de la novela en Cervantes*. Madrid, Taurus, 1981[3].

Rodríguez Marín, Francisco, *Estudios cervantinos*. Madrid, Atlas, 1947.

Romero, Carlos, *Para la edición crítica del Persiles. Bibliografía, aparato, notas*. Milán, Cisalpino-Goliardica, 1977.

Ruiz-Gálvez Priego, Estrella, «Hacia Roma caminan dos peregrinos... El *Persiles*, relato mítico y trayectoria amorosa». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 911-930.

Salgado, Ofelia N., «'Hipólito/Hipólita' (*Persiles*, IV, 7): juego de opuestos y evocación literaria». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 947-955.

Sánchez, Alberto, «El "Persiles" como repertorio de moralidades». En *Anales Cervantinos*, IV, 1954, pp. 199-223.

Sánchez, Jean-Pierre, *Lectures d'une œuvre. Los trabajos de Persiles y Sigismunda de Cervantes*. Nantes, Editions du Temps, 2003.

Sánchez Tallafigo, Cristina, «La fortuna en el *Persiles*: las cabezas de la hidra y la gran cadena del destino». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 957-972.

Serés, Guillermo, «"La natural inclinación se olvida" (*Persiles*, I, 18). Peregrinación y anagnórisis». En *Peregrinamente peregrinos*, págs. 973-999.

Vilanova, Antonio, *Erasmo y Cervantes*. Barcelona, Lumen, 1989.

— «El peregrino andante en el *Persiles*». En *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXII, 1949, pp. 97-159.

Vosters, Simón A., *La dama y el humanista. Doña Mencía de Mendoza y Juan Luis Vives entre Flandes y Valencia*. Murcia, Nausícaä, 2007.

Weisert, D., «Cervantes und Antonios Diogenes». En *Arcadia*, 2, 1967, págs. 1-10.

2. *Philosophía antigua poética*

Rico Verdú, José, *Introducción* a su edición de *Philosophía antigua poética*.
Shepard, Sanford, *El Pinciano y las teorías literarias del Siglo de Oro*. Madrid, Gredos, 1970².
Vilanova, Antonio, «Preceptistas españoles de los siglos XVI y XVII». En G. Díaz-Plaja *Historia general de las literaturas hispánicas*. Barcelona, Barna, 1953. Vol. IIII.

3. *Novelas ejemplares*

Cito solamente los trabajos que más me han servido para el mío. Para una bibliografía completa remito a la edición de Jorge García López.
Amezúa y Mayo, Agustín G. de, edición y estudio de *El casamiento engañoso* y *Coloquio de los perros*. Madrid, Real Academia Española, 1912.
— *Cervantes creador de la novela corta española. Introducción a la edición crítica y comentada de las novelas ejemplares*. 2 vols. Madrid, CSIC, 1982 (reimpresión).
Atkinson, William C., «Cervantes, El Pinciano and the *Novelas ejemplares*». En Hispanic Review, XVI, 1948, págs. 189-208.
Avalle-Arce y E. C. Ripley (eds.), *Suma cervantina*. London, Tamesis Books, 1973.
Bustos Tovar, José Jesús de (coord.), *Lenguaje, ideología y organización textual en las "Novelas ejemplares". Actas del Coloquio celebrado en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense en mayo de 1982*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid-Université de Toulouse-Le Mirail, 1983.
Carrasco, Félix, «*El coloquio de los perros* /vs/ *El asno de oro*: concordancias temáticas y sistemáticas». En *Anales Cervantinos*, XXI, 1983, págs. 177-200.
Casalduero, Joaquín, *Sentido y forma de las "Novelas ejemplares"*. Madrid, Gredos, 1969².
Cascardi, Anthony J., «Cervantes's Exemplary Subjects». En Nerlich y Spadaccini, págs. 49-71.
Dunn, Peter N., «Las "Novelas ejemplares"». En Avalle-Arce y E. C. Riley (eds.), págs. 81-118.
Forcione, Alban K., *Cervantes and the humanist vision: A study of four Exemplary Novels*. Princeton University Press, 1982. (Contiene el estudio de *El celoso extremeño*, *La Gitanilla*, *El licenciado Vidriera* y *La fuerza de la sangre*).
— *Cervantes and the mystery of lawlessness: A study of El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*. Princeton Univesity Press, 1984.
— «El desposeimiento del ser en la literatura renacentista: Cervantes, Gracián y los desafíos de *Nemo*». En *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXIV, 1985-1986, págs. 654-690.
— «Exemplarity, Modernity and the Discriminating Games of Reading». En Nerlich y Spadaccini, págs. 331-352.

García López, Jorge, «Materiales para una edición crítica de las *Novelas ejemplares*». En *Anales cervantinos*, XLII, 2010, págs. 15-32.

Green, Otis H., «*El licenciado Vidriera*: Its relation to the *Viaje del Parnaso* and the *Examen de ingenios* of Huarte». En Alessandro S. Crisafulli (ed.) *Linguistic and literary studies in honor of Helmut A. Hatzfeld*. Washington, The Catholic University of America Press, 1964, págs. 213-220.

Mexía, Pedro, *Silva de varia lección*. 2 vols. Edición de Antonio Castro Díaz. Madrid, Cátedra, 1989.

— *Diálogos o Coloquios*. Edición de Antonio Castro Díaz. Madrid, Cátedra, 2004.

Montero Reguera, José, «*La Gitanilla*: una reivindicación de la poesía». En *Ínsula*, 799-800, 2013, págs. 34-36.

Murillo, Luis Andrés, «Cervantes' *Coloquio de los perros*. A Novel-Dialogue». En *Modern Philology*, LVIII, 1961, págs. 174-185.

Nerlich, Michael y Nicholas Spadaccini (eds.) *Cervantes's Exemplary Novels and the Adventure of Writing*. Minneapolis, The Prima Institute, 1989.

Nerlich, Michael, «Juan Andrés to Alban Forcione. On the Critical Reception of the *Novelas Ejemplares*». En Nerlich y Spadaccini, págs. 9-47.

— «On the Philosophical Dimension of *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los perros*». En Nerlich y Spadaccini, págs. 247-329.

Rey Hazas, Antonio, «Género y estructura de *El coloquio de los perros* o cómo se hace una novela». En Bustos Tovar, págs. 119-144.

Riley, Edward, «Cervantes and the Cynics (*El licenciado Vidriera* and *El coloquio de los perros*)». En *Bulletin of Hispanic Studies*, LIII, 1976, págs. 189-200.

Starkie, W., «Cervantes y los gitanos». En *Anales Cervantinos*, IV, 1954, págs. 139-186.

Viaje de Turquía. Edición de M. S. Ortolá. Madrid, Castalia, 2000.

MANTÉNGASE INFORMADO
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES

Suscríbase gratis
al boletín informativo
www.dykinson.com

Y benefíciese de nuestras ofertas semanales